

HOMENAJE A VICTORIO ARAYA-GUILLÉN

en el

camino de la luz



LIBRARY OF PRINCETON

APR 27 2010

THEOLOGICAL SEMINARY

BT83.57 .A739 2008

En el camino de la luz :  
ensayos en  
homenaje a Victorio Araya /

## Homenaje a Victorio Araya-Guillén

## COMITÉS EDITORIALES:

Por la Escuela EcuMénica-UNA:  
M.Sc. Jonathan Pimentel (director)  
M.Sc. Silvia Méndez (editora)  
M.Sc. Juan Carlos Valverde  
Dr. Victorio Araya

Por Editorial SEBILA:  
Dr. José Enrique Ramírez (director)  
M.Sc. Elisabeth Cook  
Dr. Roy H. May  
M.Sc. Violeta Rocha  
Damaris Alvarez

Auspiciado por:

Escuela EcuMénica de Ciencias  
de la Religión, Universidad Nacional

Editorial SEBILA  
Universidad Bíblica Latinoamericana  
Convenio UNA-UBL  
Maestría en Estudios Teológicos

Copyright © 2008

Coordinación de la edición: Jonathan Pimentel  
Edición de texto: Elisabeth Cook  
Diagramación / diseño portada: Damaris Alvarez

Impresión: Programa de Publicaciones  
e Impresiones de la Universidad Nacional

Reservados todos los derechos

Año 2008

ISBN: 978-9977-958-24-8



Escuela EcuMénica de Ciencias  
de la Religión, Universidad Nacional  
Apdo 86-3000  
Heredia, Costa Rica  
Tel.: 2562-4061 / 2562-4062  
Fax.: 2562-4063  
ecumenic@una.ac.cr  
www.una.ac.cr/teologia

Universidad Bíblica Latinoamericana  
Editorial SEBILA  
Apdo 901-1000  
San José, Costa Rica  
Tel.: 2283-8848 / 2283-4498  
Fax.: 2283-6826  
ubila@ice.co.cr  
www.ubila.net

LIBRARY OF PRINCETON

APR 27 2010

THEOLOGICAL SEMINARY

# En el camino de la luz

---

Ensayos en homenaje a Victorio Araya



Digitized by the Internet Archive  
in 2016

## Contenido

Presentación	7
XABIER PIKAZA: Dios de los hombres, abba de los huérfanos y pobres	11
ELSA TAMEZ: Gracia y rechazo: una reflexión bíblico-teológica desde los sujetos con limitaciones funcionales	39
JOSÉ DUQUE: Evangelización como emancipación	53
BENJAMÍN CORTÉS: Discerniendo el camino de la misión: una búsqueda comunitaria en Araya	69
ROY H. MAY: Escuchar las voces silenciadas: la ética en la polifónica aldea global	87
J. AMANDO ROBLES: Lenguaje simbólico y teología	101
EDWIN MORA: Imágenes de Dios en la terminalidad	139
FRANCISCO MENA: Teología y espiritualidad: hacia una hermenéutica bíblica aprendiente	161

## Contenido

SILVIA REGINA DE LIMA: Lectura popular de la Biblia: un acercamiento corporal y simbólico al texto	221
LEOPOLDO CERVANTES: Vida, muerte y resurrección de la luz: una lectura teológico-poética	241
ELISABETH COOK: En memoria del olvido. Las estrategias del olvido en la historia de Saúl (1 Sam 8-15)	273
JONATHAN PIMENTEL: Repensar la religión: notas críticas para una reflexión teológica costarricense	305
HERNÁN RODRÍGUEZ: Una aproximación a “Uvieta”, un cuento de Carmen Lyra	347
JUAN CARLOS VALVERDE: ¿Revelación de Dios o el Dios de la revelación?	361
VIOLETA ROCHA: Mitos fundadores, religiones, su presencia en el arte y la cultura en una época de violencia: desafíos para la teología	393
JAIME PRIETO: Victorio Araya-Guillén (1945-____). Desde la vorágine de la revolución hasta la teología de la luz	405



## Presentación

*En el camino de la luz. Ensayos en homenaje a Victorio Araya* es un esfuerzo de memoria colectiva. Un intento de dialogar con nuestro pasado y presente reciente, celebrarlo y ponderarlo. Es sobretodo una palabra agradecida hacia Victorio Araya Guillén, profesor, colega y amigo de quienes aquí escriben. Este no es un libro que habla de teología sino un libro de ensayos en la teología. El aporte teológico de Victorio es sobretodo haberse dejado afectar por la teología, estar en ella. Pero no sólo eso, Victorio también afectó y sedujo al quehacer teológico. Afectar y dejarse afectar. Así ha sido concebido este libro de ensayos. Como una forma de profundizar una relación. Los libros, vale recordar, son relaciones abiertas.

Victorio afectó significativamente la forma de comprender y generar conocimiento teológico desde Costa Rica. No porque haya incorporado una u otra temática, lo cual realizó efectiva y creativamente, sino porque brindó un talante y un horizonte para un quehacer teológico costarricense y latinoamericano. Lo que debe destacarse es que recordó, y

todavía nos recuerda, que hacer teología desde nuestras condiciones socio históricas requiere, como condición primordial, de una disposición básica (espiritualidad) y de varios deseos. En Victorio esa disposición es la *disponibilidad* y uno de sus deseos es hacer de la teología un *saber disponible* para las luchas y sufrimientos de los pueblos latinoamericanos y caribeños. Teológicamente Victorio apuntó esta cualidad al destacar que el Dios de los pobres, misterio y donación, es un Dios disponible. La disponibilidad es una expresión de gracia y descentramiento – excentricidad – necesarias para darle otras orientaciones, también necesarias, a nuestro mundo en esta transición entre siglos. Teologías y teólogas y teólogos ex – céntricos, con voluntad de disponibilidad y luz es un camino que anuncia la práctica evangélica de Victorio.

Este libro dedicado a Victorio con motivo de sus cuarenta años de docencia reúne artículos inéditos de alumnos, ex-alumnos y colegas que han ofrecido, con gratitud y responsabilidad, intervenciones para este homenaje. Nuestro deseo es que los ensayos aquí reunidos ofrezcan una posibilidad para crecer juntos y juntas con una persona que ha querido ser un teólogo en la luz.

Las contribuciones al libro incluyen ensayos sobre algunos de los campos temáticos que han sido estudiados por Victorio, escritos por colegas, estudiantes, amigos y docentes que han tenido el privilegio de acompañar en diversos momentos el peregrinaje académico y ministerial de Victorio. Empezamos con un aporte de Xabier Pikaza, el tutor de la tesis doctoral de Victorio en la Pontificia Universidad de Salamanca, seguido por artículos de sus estudiantes - luego colegas - en el Seminario Bíblico, Elsa Tamez y José Duque. Benjamín Cortés y Roy May se unieron al caminar de Victorio en la

década de los 1980s, el primero a través de la Comunidad Cristiana Mesoamericana y el segundo como colega en el Seminario Bíblico Latinoamericano, ahora Universidad Bíblica.

Amando Robles ha sido colega de Victorio en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión desde su incorporación a principios de los 90. Edwin Mora y Francisco Mena, ambos estudiantes de Victorio a principios de los 90 en el Seminario Bíblico, son ahora sus colegas en la Universidad Bíblica y Escuela Ecuménica, respectivamente. Silvia Regina de Lima Silva, Leopoldo Cervantes, Elisabeth Cook y Jonathan Pimentel ingresaron a los estudios teológicos en la UBL entre finales de los 90 y principios del nuevo siglo. Silvia, Elisabeth y Jonathan comparten tareas docentes con Victorio en la actualidad. Hernán Rodríguez es recién graduado de la Maestría en Estudios Teológicos, programa conjunto de la EECR y la UBL, coordinado por Victorio. Concluimos con los ensayos de Juan Carlos Valverde, director de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (Universidad Nacional de Costa Rica), Violeta Rocha (rectora, Universidad Bíblica Latinoamericana) y Jaime Prieto, estudiante de Victorio y ahora colega, quien cierra este volumen con una reseña biográfica de nuestro amigo, colega y compañero.

A todos ellos y ellas debe agradecérseles su colaboración y responsabilidad con este libro. La Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión acogió, en la persona de su director el profesor Juan Carlos Valverde, desde el inicio este proyecto y brindó condiciones para que pudiera realizarse. La Universidad Bíblica Latinoamericana, particularmente a través de la profesora Violeta Rocha, rectora de la institución,

alentó y acompañó con entusiasmo este proyecto desde el inicio. Por último, el trabajo final de revisión y corrección de textos corrió a cargo de Elisabeth Cook, profesora y directora de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Su trabajo y disponibilidad merecen un reconocimiento especial.

Estimado Victorio, esperamos que disfrutes, con luz y gracia, los frutos de tus cuarenta años de labor docente y te expresamos nuestra gratitud por ser maestro, colega y amigo durante todo este tiempo.

*Jonathan Pimentel Chacón*  
EECR-UBL

Tres Ríos, Costa Rica  
Junio de 2008

Xabier Pikaza

## Dios de los hombres, abba de los huérfanos y pobres

*El prof. D. Victorio Araya realizó conmigo su tesis doctoral en Teología, en la Universidad Pontificia de Salamanca, sobre un tema que sigue siendo esencial: El Dios de los pobres. Pasados muchos años, el tema sigue siendo plenamente actual.*

*Con él aprendí muchas cosas, sobre todo en línea de amistad. A él ofrezco estas páginas, dedicadas al mismo tema de su investigación. Para Victorio Araya, de su amigo Xabier Pikaza.*

Jesús no ha sido un maestro en línea académica: no ha trazado una teoría general sobre la venida de Dios, ni ha comentado uno por uno los preceptos de la tradición, como hacían los rabinos. No ha sido hombre de libro, no ha querido añadir un nuevo escrito a los escritos de la Ley, de los Profetas

---

Xabier Pikaza Ibarrondo: Doctor en Teología y Filosofía. Actualmente se dedica a la producción teológica a través de libros, artículos y a su popular blog (<http://blogs.periodistadigital.com/xpikaza.php>). Es invitado frecuente en universidades y conferencias en diversas partes del mundo.

y los Sabios, sino que ha querido ser y ha sido hombre de amor, que ha expresado su vida en forma de enseñanza y de oración. Precisamente por eso ha podido asumir la intención más profunda del Libro, que es la Escritura de Israel y el texto de la vida de los pobres, y ha desarrollado una doctrina “nueva”, vinculada a la liberación del hombre y no a discusiones de escribas (cf. Mc 1, 22), partiendo de su propia experiencia de Reino.<sup>1</sup>

Desde ese fondo se entienden las tres partes de este pequeño trabajo que dedico a Victorio Araya. (1) *Introducción. Dios y los hombres*. Jesús ha sido un buen israelita y desde ese fondo ha podido unir, como sabe la tradición, los dos mandamientos básicos de la ley. Desde ese fondo se puede afirmar que la revelación de Dios va unida al compromiso de amor hacia los hombres y mujeres y, de un modo especial, hacia los pobres (cf. Mc 12, 28-33). (2) *Abba. El valor infinito de los pobres*. Ambos aspectos se unen: el Dios-Abba, que es Padre/Madre, y el valor de sus hijos, que son en especial los pobres. Para Jesús, un Dios separado o despreocupado de los pobres dejaría de ser Abba (divino). Por eso, el evangelio aparece no sólo como revelación del valor infinito de Dios, sino como experiencia del valor infinito de los pobres (no del alma, en general, como quisieron algunos idealistas) y compromiso activo a favor de ellos. (3) *Padrenuestro*. Desde ese fondo he querido comentar la oración de Jesús, el Padrenuestro, que vincula ambos aspectos: la invocación al Dios del Reino, que es Padre, y la experiencia de comunicación de amor efectivo (compartir el pan, crear unos caminos de perdón).

---

<sup>1</sup> Quiero seguir recordando en este contexto la tesis de V. Araya, *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la teología de la liberación*. San José: DEI, 1983, que fue de los primeros en unir la visión de la trascendencia de Dios con su presencia y revelación en los más pobres, siguiendo unas indicaciones básicas de las primeras obras de Jon Sobrino.

## 1. Dios y los hombres: un mandamiento

Para Jesús, el Reino se identifica con Dios que es Presencia de amor para los hombres. Por eso, no se puede hablar de la divinidad en sí (un tipo de ontología), sino del Dios Yahvé, entendido como “soy el que hace ser”, “soy el que estoy presente para vosotros”. Lógicamente, la experiencia de Dios no puede separarse del camino que lleva a los hombres.

Ésta es la raíz y sentido de la enseñanza y oración de Jesús. No ha enseñado a sus amigos y discípulos ninguna teoría especial. No les ha ofrecido demostraciones nuevas sobre el ser de Dios (como ha hecho Kant, por ejemplo). Tampoco ha querido resolver cuestiones teológicas complejas (como podría hacer Tomás de Aquino), ni ha fijado un cuerpo de leyes para dirigir la sociedad (como los rabinos del judaísmo posterior), sino que ha hecho algo más simple y más hondo: ha ofrecido y expandido su propia experiencia, encarnada y expresada en forma de amor a Dios y al prójimo. Su evangelio se identifica con su propia experiencia de amor, conforme a la palabra del doble y único “mandato” israelita: amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo (cf. Mc 12, 28-33).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Desde ese fondo se puede hablar de la psicología de Jesús, como ha hecho A. Vázquez, *Psicología de Jesús*, en F. Fernández, *Diccionario de Jesús de Nazaret*. Madrid: Monte Carmelo 2001, 159. «Jesús... no es un sabio filósofo, a pesar de la sabiduría que irradian sus palabras, y de que anda rodeado de discípulos que le llaman Maestro; ni un político revolucionario, a pesar de la fuerza transformadora de sus doctrinas para la sociedad y las polis, ni un curandero, chaman o brujo con poderes mágicos, a pesar de que enfermos y lisiados acuden confiadamente a él; ni siquiera un exorcista de oficio, aunque es diestro en expulsar demonios, a la vez que cura los cuerpos y proclama perdonados los pecados... No, Jesús es un testigo de Dios... En lenguaje de Maslow, sus experiencias-cumbre serían eminentemente religiosas, y, sin embargo, no se le puede llamar propiamente un “místico”... Ni es tampoco un “profesional” de la religión, oficialmente reconocido, como el sacerdote y levita, viviendo al servicio del templo, si bien puede aparecer como profeta».

## 1.1 Doble y único mandato

Este mandato se inserta en la *ley fundamental de Israel*, expresada por el *shema* (amarás a tu Dios: Dt 6, 4-5), que Jesús asume como base de su compromiso, introduciendo a su lado la experiencia paralela y complementaria del amor al prójimo (Lev 19, 18). De esa manera ha formulado el evangelio su más hondo mandamiento o credo, de tradición israelita e impronta mesiánica. El amor de Dios se expande y expresa como amor al prójimo, desde la opción de Jesús a favor de los expulsados del sistema social y sacral.

Este credo vincula a Dios y a los hombres, ratificando el valor incondicional de los otros (los prójimos), a quienes debemos amar como a nosotros mismos, pero sabiendo que son diferentes. Ciertamente, el prójimo podría ser el israelita cercano, pero el mismo Jesús, ha superado esa interpretación, que contraponía a los amigos/cercanos y a lejanos/enemigos (para amar a unos y odiar a otros: cf. Mt 5, 43), declarando: “Yo, en cambio, os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial que hace brillar el sol sobre malos y buenos...”(Mt 5, 45 par). En esa línea, el evangelio de Lucas ha interpretado el sentido del prójimo desde la parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 25-37).

La confesión mesiánica tiene, según eso, un contenido *práctico* y ha de interpretarse desde el compromiso de Jesús a favor de los expulsados del sistema del templo de Jerusalén. Por eso, *el cristiano* es un israelita que traduce la experiencia del amor de Dios como amor a los impuros, que parecen y son un peligro para un sistema cerrado de pureza. La confesión cristiana supera la identidad anterior de la Ley y los grupos de sacralidad cerrada, desde una experiencia superior de gratuidad, que es fuente de comunión entre todos los hombres. Ciertamente, hay un *amor de sistema*: de hermanos a hermanos, de buenos a buenos, conforme a una



conveniencia de conjunto. Ese amor vale para triunfar y puede interpretarse como inversión egoísta (amar para que te amen, dar para que te den, como un en banco: cf. Mt 5, 43-48 par; Lc 14, 7-14) y calcularse según ley, pero deja fuera de su círculo a los otros, los caídos a la vera del camino, como el que bajaba de Jerusalén a Jericó (cf. Lc 10, 30) y los hambrientos, exilados, enfermos y encarcelados de Mt 25, 31-46, que no caben en el buen sistema.

Jesús no ha presentado su enseñanza como interpretación particular de la Escritura, pues no la llevaba en sus itinerarios, pero su mensaje es una exégesis total de esa Escritura, desde la perspectiva de aquellos centrales que hemos venido evocando (Moisés, Elías, David etc.). Jesús no ha tenido necesidad de acudir en cada caso a la letra de esa Escritura (como si ella fuera algo exterior a su vida), pues la lleva en su vida, de manera que él mismo aparece así como interpretación viviente de la Biblia (libro hecho persona), desde la experiencia de los expulsados y humillados, que no tienen pan ni tierra.

## 1.2 Exegeta de la Biblia

Sin duda, ha podido ser capaz de buscar y leer algún pasaje de los rollos de la Biblia (como supone Lc 4, 16-17), pero su función no ha sido leer y comentar. Él ha podido vincular los dos textos citados, sobre el amor a Dios (Dt 6, 4-5) y al prójimo (Lev 19, 18), pero no lo ha hecho de un modo teórico, como los escribas profesionales, sino desde su propia vida. Por eso no ha quedado en la sinagoga o en la escuela rabínica, discutiendo interpretaciones de una Ley ya fijada, sino que vuelve a los caminos y plazas, espacios abiertos de los hombres y mujeres, dejando que el mismo Dios de la Escritura vaya hablando por su vida y se vaya expresando de forma creadora, en lo que hace, en lo que vive con la gente. Jesús no ha creado una biblioteca, como los esenios de Qumrán, pues los elementos centrales de su enseñanza no

necesitan biblioteca. No ha querido precisar el sentido de la Biblia con discusiones eruditas, sino que ha escuchado a Dios desde la misma vida de los pobres, a quienes ha ofrecido la curación de Dios, que se expresa en la comunicación de amor y en la comida compartida. No ha intentado precisar con más fidelidad las leyes de pureza, ni en la línea de los esenios, ni en la línea de los saduceos. Tampoco ha introducido precisiones en los textos, como los fariseos (y muchos maestros cristianos posteriores). Una escuela de intérpretes estaba convirtiendo la religión de ciertos israelitas en cuestión de especialistas y Jesús no quiere especialistas, personas que saben lo que otros ignoran. Al contrario, él quiere saber y decir lo que pueden saber y decir todos, porque la sabiduría verdadera no es prerrogativa de algunos, sino experiencia de vida que se abre a todas las personas.

Lógicamente, los contenidos de su enseñanza se arraigan en el judaísmo de su ambiente. Más aún, casi todos ellos forman parte de una sabiduría extendida en muchos pueblos. Él no ha querido “crear” una nueva religión, ni ofrecer revelaciones secretas, antes ignoradas, sino que ha vivido en plenitud la experiencia humana, como un camino de gracia y presencia sanadora de Dios. En esa línea, su mensaje no ofrece nada que sea exclusivamente suyo, en sentido material. Todo lo que ha dicho pueden y deben haberlo dicho otros, dentro de Israel y de la humanidad. Y, sin embargo, ha vivido y dicho esas cosas como nadie las había dicho ni vivido, llevando hasta su fin y plenitud la experiencia de la gracia sanadora de Dios, en aquel momento y circunstancia, en el lugar donde él se encuentra (en la Galilea marginada).

Así podemos afirmar que Jesús ha vinculado de forma poderosamente nueva unas revelaciones y tareas que habían sido preparados ya por los profetas, pero que no se habían concretado y expandido todavía como él lo ha hecho (en apertura universal y concreta, desde los más pobres). En ese sentido, en el fondo de su novedad, hay una absoluta “falta

de novedad”. Todo era conocido, todos los elementos de su vida y mensaje estaban allí, eran muy sencillos, se hallaban al alcance de cualquiera. Y, sin embargo, sólo Jesús fue capaz de formularlos y vivirlos de esa forma, abriendo así un camino que, siendo israelita, podía extenderse y se extendía a todos los hombres y mujeres de la tierra. No le interesó crear una religión especial (mejor que las anteriores). Simplemente quiso ser fiel a Dios, siendo fiel a los hombres, en gesto de amor. De esa manera, su mesianismo israelita puede y debe tomarse como experiencia de encuentro con Dios y como apertura de amor universal y concreto hacia los hombres.

## 2. Abba Dios, valor infinito de los pobres

En un libro clave sobre *La esencia del cristianismo*, Adolf von Harnack (1851-1930) indicaba que Jesús había ofrecido dos aportaciones básicas en la historia de la humanidad. (1) Había descubierto la paternidad de Dios, que actúa como amor cercano, más que como ley. (2) Había destacado el valor infinito de cada una de las almas humanas, a las que debemos ofrecer respeto y amor fraterno.<sup>3</sup> Aceptamos la propuesta de Harnack, pero pensamos que ella debe ser matizada, partiendo del contexto del mensaje y de la vida de Jesús, que veneró a Dios como Abba de los pobres y que no puso de relieve el valor infinito del alma, en general (en sentido idealista), sino el valor de los prójimos, como personas concretas, como seres necesitados.

### 2.1 Encuentro con Dios. Abba Padre

La primera aportación del mensaje de Jesús es su propia experiencia de Dios a quien ha descubierto como fuente de

---

<sup>3</sup> Edición original de 1900. Traducción castellana: *Esencia del Cristianismo*. Barcelona: Palinur, 2005.

amor, no de juicio, en medio de las duras condiciones de la vida en Galilea. Éste es un Dios paradójico, que ofrece e instauro el Reino y que, sin embargo, no actúa como Rey, sino como Padre. Ciertamente, es el mismo Dios de Israel, pero Jesús le ha presentado con rasgos y notas que los israelitas de su tiempo, en general, no solían destacar de esa manera. Ellos tendían a decir *Abinu-Malkenu* (Nuestro Padre, nuestro Rey). Jesús dirá básicamente *Abba* (papá, mi papáito), condensando así la novedad de su movimiento: Jesús anuncia y prepara la llegada de un Reino que no tiene rey, sino Padre.

*Abba* es una palabra aramea que significa «papá». Con ella se dirigen los niños a sus padres, pero también a las personas mayores, cuando quieren tratarles de un modo cariñoso. Jesús la ha utilizado en su oración, al referirse al Padre Dios. Es una expresión importante, chocante, y por eso Mc 14, 36 la cita en arameo y así conserva la tradición, como nota distintiva de la plegaria cristiana (cf. Rom 8, 14; Gal 4, 6). De todas formas, en la mayoría de los casos, los evangelios la han traducido al griego y así dicen: *Patêr*. Entre los lugares donde Jesús llama a Dios «Padre» pueden citarse los siguientes: Mc 11, 25; 13, 32; Mt 6, 9.32; 7, 11.21; 10, 20; 11, 25; 12, 50; 18, 10; Lc 6, 39; 23, 46 etc. Algunos de ellos, especialmente en Mateo, son creaciones de la iglesia primitiva. Pero en su fondo late una profunda experiencia de Jesús, como destacaremos a continuación.

La singularidad de esa relación con Dios reside, precisamente, en su falta de singularidad. Ella expresa la absoluta inmediatez, la total cercanía del hombre respecto a su ser más querido, al que concibe como fuente amorosa y misteriosa de vida. No es una palabra secreta, cuyo sentido deba precisarse con cuidado (como el *Yahvé* de Ex 3, 14). No es una expresión sabia, de eruditas discusiones, que sólo se comprende tras un largo proceso de aprendizaje escolar, sino la más sencilla, la que el niño aprende y sabe al principio

de su vida, al referirse de manera cariñosa y agradecida al padre (un padre materno), que es dador de vida.

Quien haya tenido la dicha de nacer y pueda agradecer la vida que le han dado, no sólo unos padres concretos (especialmente una madre), sino un “padre superior”, del que provienen todas las cosas y, de un modo especial, su propia vida, podrá descubrir que esa vida es don y podrá responder y llamar, dirigiéndose al Cielo: ¡Padre! Ésa es la primera palabra que la madre enseña al niño, indicándole así el sentido y fuente de la vida, de manera que en ella (en la madre) se abre un camino que puede dirigir a un posible Padre, que no se encuentra fuera, sino en el fondo de la vida, en ese fondo y origen que Padre (Padre/Madre).

Por eso, la palabra Padre/Madre, Abba, es la más cercana y poderosa. Precisamente en su absoluta cercanía se encuentra su distinción y diferencia. Muchos hombres y mujeres del entorno buscaban las palabras más lejanas y sabias para referirse a Dios, dándole nombres elevados, poderosos, como si Abba, Papá/Mamá, la palabra del niño que llama en confianza a su padre querido, fuera irreverente, demasiado osada (sobre todo en aquellas condiciones de opresión, en las que parecía que no existe Padre alguno que se ocupe de los hombres). Pues bien, Jesús ha tenido esa osadía: se ha atrevido a dirigirse a Dios con la primera y más cercana de todas las palabras, con aquella que los niños confiados y gozosos utilizan para referirse al padre/madre acogedor y bueno de este mundo.

Conocer a Dios resulta, para Jesús, lo más fácil y cercano. No necesita argumentos para comprender su esencia. No tiene que emplear demostraciones, porque Abba/Padre (Madre/Padre) es para él lo más sabido, lo primero que aprenden y dicen los niños. Para hablar así de Dios, los adultos tienen que cambiar y aprender (¡si no os volvéis como niños!: cf. Mt 18, 3), pero, al mismo tiempo, deben olvidar o

desaprender muchas cosas que se han ido acumulando en la historia religiosa. Jesús pide que volvamos a la infancia, en gesto de neotenia o recuperación madura de la niñez, en apertura a Dios. Los hombres no están hechos ya y terminados: los sabios judíos, los fuertes romanos, tienen que abandonar sus conquistas legales y/o sociales, para aprender a nacer y nacer nuevamente, haciéndose niños (como ha destacado, partiendo de la experiencia de Jesús, el evangelio de Juan: cf. Jn 3, 1-10).

Para muchos de aquel tiempo (y del nuestro), la religión consistía en ascender místicamente a la altura supra-humana o en cumplir unas normas sacrales y/o sociales. Pues bien, en contra de eso, como niño que empieza a nacer, como hombre que ha vuelto al principio de la creación (cf. Mc 10, 6), Jesús se atreve a situar su vida y la vida de aquellos que le escuchan en el mismo principio de la Vida/Dios, a quien descubre y llama ¡Madre/Padre!, para así entender y asumir (recrear), de forma nueva, las relaciones y deberes de los hombres entre sí (cf. Mt 11, 25-27).

El mensaje del Reino no es algo que se sabe y resuelve de antemano, sino un camino que se recorre y despliega en la medida en que los hombres se reconcilian, poniendo cada uno lo que tiene al servicio del otro, pues los dos (¡y todos!) son hijos del mismo Padre. Por eso, la experiencia de Dios se inserta en la experiencia de transformación personal y social de los “hermanos”, en el duro contexto de marginación y pobreza de la Galilea de entonces, que tiende a separarlos. Jesús ha dialogado con la realidad de su pueblo, de su entorno social, descubriendo a Dios precisamente en medio del conflicto de su gente. Para ello ha necesitado la más honda inteligencia, la más clara y decidida voluntad, al servicio de los pobres. Pero esta inteligencia y voluntad se manifiestan para él en el amor de un niño, al que se ofrece el don de la vida, un niño al que se pide que crezca y madure, en comunión con todos los restantes hombres y mujeres. Éste es un camino

que viene de Dios, desciende del Abba, Padre, que alimenta, sostiene y ofrece un futuro de vida para todos.<sup>4</sup>

El Dios de Jesús es un Padre materno, que sostiene la vida de los hombres que corrían el riesgo de enfrentarse y matarse sobre el mundo. Es el Abba de los enfermos y pobres, de los rechazados y hambrientos, que no tienen aquí un padre que pueda liberarles y acogerles. El Dios de Jesús no es el Señor de la ley social dominante, que se expresa en los “grandes” padres varones del mundo, sacerdotes y rabinos, presbíteros y sanedritas, muy patriarcalistas, sino el padre/madre de todos los seres humanos, especialmente de aquellos que no tienen quien les proteja en el mundo. Interpretado así, el proyecto de Jesús resulta revolucionario. No es un mensaje de intimidad (que nos encierra en Dios, separándonos del mundo), ni un intento de sacralidad social (que avala el orden establecido, ratificando la realidad lo que existe), sino una experiencia y exigencia de transformación radical: el padre/madre Dios es aquel que pone en pie a los derrotados y abatidos de la vida para iniciar con ellos el camino de la justicia.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Ese Padre Dios actúa respetuosamente, como Jesús ha mostrado en la parábola de un padre con dos hijos (cf. Lc 15, 11-32). Allí cuenta la historia de un hijo que se ha ido, derrochando la fortuna de su vida, pero vuelve al Padre y el Padre/Dios le acoge, pidiendo al otro hijo (que ha quedado en casa, cumpliendo la buena ley) que también le acoja, para que así los dos hermanos, uno y otro, puedan vivir juntos, aceptándose entre sí.

<sup>5</sup> Ciertamente, el Padre de Jesús es el *Yahvé* de la Escritura, “el que hace ser” (como aparece en la historia del Éxodo). No controla, no vigila, ni se impone, sino que ama a los oprimidos para liberarles. Es Creador de libertad, por eso le llamamos Padre/Madre. De esa forma, en amor creador, no con violencia, pone en marcha el camino del Reino, con lo que implica de transformación social. Más que en el fulgor de la estrellas y en la armonía del orden cósmico, Dios se despliega y revela en el camino del reino, allí donde los ciegos ven, los cojos andan. No se limita a hacernos, sino que «hace que hagamos», que podamos asumir la propia tarea de la vida

## **2.2 Amor universal y concreto. Valor infinito del prójimo**

Como hemos visto ya, Harnack decía que Jesús había descubierto el valor infinito del alma humana, en una línea que había puesto de relieve los idealistas alemanes del siglo XIX. Esa opinión es buena, pero resulta muy limitada. Para Jesús, los hombres y mujeres no son almas, sino personas concretas, carnales. Por otra parte, más que el valor de las almas en general, a Jesús le ha importado el valor hombres/mujeres en cuanto necesitados.

## **2.3 Los hombres son personas, no simplemente almas**

Para Jesús, lo que importa no es el valor infinito del alma separada, sino de la persona, en sentido pleno (carnal y social). Así podemos decir y decimos que en el centro de su mensaje se encuentra el descubrimiento y despliegue de la importancia infinita de cada persona y que así lo manifiesta su opción a favor de los pobres. (1) La persona no es sólo un cuerpo separado sin interioridad y autoconciencia (alma). Por eso, Jesús va en contra de aquellos que quieren salvar

---

dentro de un entorno adverso (como el de Galilea en su tiempo). Por eso, la Buena Noticia del Padre/Madre se expande y expresa como fuerte exigencia de fraternidad, desde los más pobres. No estamos condenados a sufrir y morir bajo poderes opresores, envueltos en pecados. No somos impotentes, simples niños en manos de un padre envidioso o de principios sociales opresores, sino seres maduros que pueden recibir el amor y responder amando, de una forma creadora. Por eso, la palabra “hay Dios” (¡Dios es Padre!) ha de expresarse en un amor que supera las condiciones actuales del mundo. Cf. J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; J. Schlosser, *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*. Salamanca: Sígueme, 1995; H. Schürmann, *Padre Nuestro*. Salamanca: Sec. Trinitario, 1982; A. Torres Queiruga, *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2001.



únicamente al hombre externo: «No tengáis miedo a los que pueden matar el cuerpo, pero no el alma (la vida...）」 (Mt 10, 28 par). (2) Pero la persona no es tampoco pura interioridad (sólo alma, en sentido idealista), sino vida entera, en sentido individual y social. Por eso, Jesús ha destacado el valor de la “comunidad corporal”, vinculada al amor concreto y al servicio a los demás, como aparece en el pan compartido y en la curación de los enfermos, partiendo de los más pobres.

## 2.4 Sólo amando se conoce a las personas.

Jesús no ha sido un pensador intimista, cultivador de un tipo de experiencia mística. Más que el valor infinito de cada individuo separado y más que el amor hacia sí mismo (a su alma separada), le ha importado el valor del alma-cuerpo de los otros, especialmente de los pobres y expulsados de Galilea, donde ha iniciado su camino de Reino. Más que el bien del alma en general (en sentido gnóstico o existencialista, moralista o burgués), le ha interesado la justicia que se expresa en el servicio a los demás, para que ellos vivan, en paz interior, con paz externa. Jesús no ha sido un gnóstico (dedicado al encuentro y cultivo de la presencia de Dios en el fondo de su alma), ni un idealista neokantino (de tipo moralista), como Harnack, atento al ideal del alma (en línea de moralidad burguesa) y dedicado al cultivo de sí mismo, mientras la masa de los pobres e ignorantes quedaba abandonada. Él ha sido más bien un hombre “para los demás”, alguien que ha sabido vivir y ha vivido dedicando su vida a la vida de los otros.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> La visión de la pro-existencia de Jesús como “hombre para los demás” aparece de forma clásica en D. Bonhöffer, en *¿Quién es y quién fue Jesucristo*. Barcelona: Ariel, 1971 y, sobre todo, en *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme, 1981.

## 2.5 Los otros de quienes Jesús se preocupa son, ante todo, los pobres y excluidos

Es decir, son aquellos que han perdido casa y propiedad, los marginados y hambrientos del entorno conflictivo de Galilea; los otros son aquellos a quienes ha de amarse, haciendo así que sean, en conocimiento creador. Desde ese principio, Jesús ha superado la visión de un sistema religioso donde se supone que cada uno ocupa el lugar que le corresponde dentro del conjunto, de manera que los pobres deben mantenerse pasivos en su pobreza y los ricos sin preocupaciones en su riqueza. A Jesús le han importado todos los seres humanos, pero empezando por los más pobres. El Dios de Jesús no es el sistema sagrado, a cuyo servicio vendría a ponerse el Mesías, sino aquel que avala el valor infinito de los pobres y excluidos de la sociedad, haciendo posible no sólo que ellos cambien, sino que puedan cambiar (enriquecer, curar) a los demás. De esa manera, Jesús viene a mostrarse como portador de la esperanza de David, un judío mesiánico, que busca la transformación de la sociedad, desde los pobres (y básicamente por medio de los pobres), no un defensor del orden legal establecido, que suele estar casi siempre al servicio del sistema.

El mensaje de Jesús es básicamente activo. Su visión del valor infinito del alma, es decir, de la persona de los otros (de los pobres), no es una teoría, sino que ha de expresarse en forma de movimiento práctico, que se concreta en un gesto de solidaridad histórica, a favor de los expulsados del sistema. Ciertamente, también Kant (cuya filosofía está en el fondo de la visión de Harnack) se ocupa del hombre en el nivel de la razón práctica, pero lo hace en un plano de teoría práctica). Jesús, en cambio, es práctico-activo y de esa forma inicia un movimiento de transformación real de los hombres, en plano personal y social, partiendo de ellos mismos.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Lógicamente, los postulados kantianos quedan en un nivel general. Jesús, en cambio, ha iniciado un movimiento práctico de amor concreto a los demás, un proceso "político" que de hecho le llevará a la muerte, pero

### 3. Oración del Mesías. Padrenuestro<sup>8</sup>

En el contexto anterior se entiende la oración de Jesús, que se identifica con su vida de apertura a Dios (a quien llama Abba) y hacia los hombres, en un camino donde la revelación de Dios se identifica con el “pan nuestro”, es decir, el pan compartido con los pobres. Jesús no reza para manejar a un Dios lejano o silencioso, porque Dios es para él lo más cercano, lo más próximo a su vida (y a la vida de los hombres). Su oración no es tampoco un ejercicio de interioridad mística, pues el Dios a quien oraba no es el “Todo” o un tipo de esencia abstracta, sino persona amante y creadora de vida (es Padre). Su oración es presencia de Dios, hecha palabra de diálogo con él y con los otros hombres, y resulta inseparable de su visión del Reino, que llega como don de Padre. Lucas le presenta acudiendo como adolescente al templo (cf. Lc 2, 46), aunque no para orar, sino para dialogar con los maestros de Israel, como hará otra vez, al final de su vida, según los sinópticos (cf. Mc 11-12 par). Después, en el despliegue adulto de su vida y su mensaje, Jesús no ora en el templo (no es un hombre piadoso, en el

---

que se ha mantenido y potenciado, precisamente a través de esa muerte y que sigue influyendo en la humanidad posterior. En ese aspecto, la “verdad” de su mensaje resulta inseparable de su vida, es decir, de su entrega a favor de los demás. Ciertamente, Kant puede decir y dice decir en teoría que el otro tiene un valor infinito. Pero Jesús no hace teorías sobre los otros, sino que les reconoce de hecho (especialmente a los más pobres) y de esa forma les acepta y les valora y se compromete a su favor, iniciando con ellos un movimiento de Reino.

<sup>8</sup> Cf. O. Cullmann, *La oración en el Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1999; R. Hamerton-Kelly, *Theology and Patriarchy in the teaching of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1979; J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981; W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1985; W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*. Roma: AnBib 19a, 1971.

sentido sacralista), sino en los escenarios concretos de su vida (especialmente al comienzo de su pasión: Mc 14, 32-42 par; cf. Lc 6, 12; 9, 28).

Conforme a la tradición de los evangelios, el primer momento fuerte de la oración de Jesús puede centrarse en su bautismo (Mc 1, 9-11 par). Probablemente, Jesús había asumido por un tiempo las palabras y oraciones del Bautista (cf. Lc 11, 1), en línea de penitencia y juicio. Pero su experiencia de bautismo debió renovar su vida, de manera que, a partir de entonces, su oración será despliegue de su encuentro con el Padre y de su entrega por el Reino, desde los pobres y excluidos de Galilea. En ese fondo se entienden las palabras de oración que recoge el evangelio, palabras de alabanza por el don de Reino y de gratitud por la acción de Dios, que actúa en los pequeños:

Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a los pequeños (*nêpiois*). Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito (Mt 11, 25-26; cf. Lc 10, 21-22).

La tradición ha tendido a espiritualizar esas palabras, entendiendo a los pequeños en sentido intimista, como los piadosos y simples de la Iglesia. Pero, en principio, ellas deben entenderse desde el contexto social de Galilea. Precisamente los rechazados de la sociedad reconocen la enseñanza y tarea de Jesús, abriéndose al Reino: aquellos que no tienen medios económicos ni apoyos sociales para mantenerse, los pobres y los endemoniados (cf. Lc 10, 20). Con ellos ora Jesús, de manera que su encuentro con Dios-Padre es, al mismo tiempo, encuentro con los rechazados de la sociedad y es comunión con sus discípulos, que realizan su tarea de liberar a los pobres, como indica otro pasaje clave de su experiencia orante: «He visto a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10, 18).

De esa forma se expresa su oración como experiencia de libertad, vinculada a la acción liberadora de sus discípulos. «He visto a Satanás...». Jesús descubre así la presencia salvadora de Dios que derriba al Diablo de la altura, donde había querido ser representante del mismo Dios. De esa manera puede presentar a Dios, desde ahora y para siempre, como Padre de los hombres. En esa línea, la tradición cristiana ha conservado y elaborado su plegaria, como recuerda Lucas: «Aconteció que, estando Jesús orando en cierto lugar, cuando terminó, uno de sus discípulos le dijo: Señor, enséñanos a orar, como también Juan enseñó a sus discípulos. Él les dijo: Cuando oréis, decid: Padre nuestro...» (Lc 11, 1-2).

En su forma externa, el Padrenuestro podría ser (es) una oración judía, pues sus palabras se fundan en la tradición israelita (y el texto la vincula, además, a las oraciones de Juan Bautista, que debían ser bien conocidas en la comunidad cristiana). Pero, al mismo tiempo, es una oración universal, pues pueden asumirla todos los que creen en Dios y se atreven a invocarle con el símbolo de «Padre», pidiéndole pan compartido y perdón entre (para) los hombres.

El Padrenuestro no contiene ningún rasgo que sea exclusivamente judío (nombre de Yahvé, patriarcas, Moisés, Ley, templo, ciudad/tierra sagrada, expiación ritual, tradiciones nacionales, alimentos puros, purificaciones, fiestas o Mesías especiales...). Tampoco incluye nada específicamente cristiano (Cristo, Iglesia, Espíritu Santo, eucaristía). Todo lo que pide es universal (padre, pan, perdón), siendo, al mismo tiempo, muy judío, muy cristiano, es decir, humano, la oración de todos aquellos que se atreven a invocar a Dios con el símbolo de Padre/Madre. En su forma extensa, recreada por la iglesia de Mateo (Mt, 6, 9-13), dice así:

1. Padre nuestro, que estás en los cielos,
2. santificado sea tu nombre,  
venga tu Reino,  
hágase tu voluntad, como en el cielo también en la tierra.
3. Nuestro pan cotidiano, dánosle hoy;  
y perdónanos nuestras deudas,  
como también nosotros perdonamos a nuestros deudores.
4. Y no nos hagas entrar en tentación,  
mas líbranos del mal (Malo)

(Mt 6, 9-13; cf. Lc 11, 1-4).<sup>9</sup>

Esta oración universal (y, por tanto, cristiana...) puede y debe entenderse como plegaria de los pobres y oprimidos de Galilea a los que Jesús ofrece el Reino). Consta de una invocación introductoria (1), a la que siguen dos grupos de peticiones (2 y 3), que concluyen con una llamada universal de libertad (4), que comentamos siguiendo el texto de Mt 6, 9-13:

#### **a. Invocación:**

Padre nuestro que estás en los cielos (Mt 6, 9). El paralelo de Lc 11, 2 es más sobrio y reza simplemente «*Patêr ¡Padre!*». A Jesús y a sus compañeros les basta eso. Han dejado

---

<sup>9</sup> Además de comentarios a Lucas y Mateo y de obras citadas en nota anterior, cf. J. Carmignac, *Recherches sur le Nôtre Père*. Paris: Letouzey et Ané, 1969; O. González, *Jesús de Nazaret, Aproximación a la Cristología*. Madrid: BAC, 1975, 97-104; P. Grelot, "La quatrième demande du 'Pater' et son arrière-plan sémitique" en *NTS* 25 (1978/9), 299-324; S. Guijarro, "Dios Padre en la actuación de Jesús" en *Estudios Trinitarios* 34 (2000), 33-69; *El Dios de Jesús*, en J. Martín Velasco (ed.), *Vivir en Dios. Hablar de Dios, hoy*. Estella: Verbo Divino, 2004, 139-173; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*. Salamanca: Sígueme, 1985, 227-238; *El Padrenuestro en la exégesis actual*, en *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1989, 215-235; S. Sabugal, *Abba'. La oración del Señor*. Madrid: BAC 467, 1985; *El Padrenuestro en la interpretación catequística antigua y moderna*. Salamanca: Sígueme, 1982; C. di Sante, *El Padre Nuestro: la experiencia de Dios en la tradición judeo-cristiana*. Salamanca: S. Trinitario, 1988; H. Schürmann, *Padre Nuestro*. Salamanca: Sec. Trinitario, 1982.

a un lado los restantes títulos y nombres de Dios, vinculados a la tradición de Israel (Yahvé, Dios de patriarcas o templo, de Ley o de pueblo), han superado las posibles elevaciones sacrales (o metafísicas) y sólo ponen de relieve aquello que vincula a Dios con todos los hombres, diciendo: ¡Padre! Por situarse en un contexto más litúrgico, Mt 6, 9 ha querido ampliar la invocación: «¡Padre nuestro que estás en los cielos!». De esa forma se acerca a los modos de orar del judaísmo, pues palabras como esas aparecen en textos rabínicos: *Abinu she-ba-shamayim* (¡Nuestro Padre de los cielos!), *Abinu Malkenu* (¡Padre nuestro, Rey nuestro!), como en la plegaria de las Dieciocho Bendiciones. El orante de Lucas decía simplemente «Padre», en actitud de confianza radical, de nuevo nacimiento y eso resultaba suficiente. Las palabras añadidas de Mateo explicitan el sentido del Padre:

#### **b. Nuestro:**

Algunos judíos habrían entendido el término de un modo nacional conforme al principio del *Shema* («Escucha Israel, Yahvé, *nuestro* Dios...»), es decir, el Dios de los israelitas: Dt 6, 4). También algunos cristianos han podido entender ese «nuestro» como algo propio de ellos, referido sólo a los seguidores de Jesús. Pues bien, aquí falta toda especificación, tanto israelita como cristiana: El “nosotros” de la oración, dirigida al Padre, son todos los hombres (hijos del Padre) a los que Jesús ofrece el Reino, especialmente los pobres y expulsados de las «buenas» sociedades del mundo. Éste es el “nosotros” de los campesinos y prescindibles de Galilea con los que Jesús se identifica. Sólo a partir de ellos puede abrirse el Reino a todos los hombres y mujeres de la tierra.

#### **c. Que estás en los cielos:**

El Dios judío de las *Dieciocho Bendiciones* estaba más vinculado a la propia historia: a los patriarcas y al pueblo elegido, a la Ley, Jerusalén y al Templo. El Dios de Jesús deja a un lado esas referencias. No es que las niegue, pero

las toma como secundarias, poniendo a Dios en el «cielo», es decir, en su propia divinidad, en su trascendencia salvadora. Este Padre del cielo es, sin duda, el Señor cósmico; pero, al mismo tiempo, y de forma mucho más precisa, es el Padre de la esperanza de los hambrientos y pobres, de los expulsados y enfermos de Galilea. No es el Soberano de los poderes de un mundo bien organizado (por soldados y sacerdotes, comerciantes y nobles), sino el Padre que se hace presente en los pobres desde el Cielo (es decir, desde sí mismo).

#### **d. Peticiones tú:**

Están dirigidas de manera directa a Dios, para que actúe y realice su obra, que consiste en santificar su Nombre y traer su Reino (el paralelo de Mt 7, 10 añade “hágase tu Voluntad”). Les llamamos “peticiones tú” porque en ellas invocamos al Padre como una persona que nos escucha y responde. Nosotros, pobres como aquellos pobres de Galilea, rechazados por los poderes de este mundo, tenemos acceso inmediato a Dios y podemos presentarle nuestra palabra.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> «Las peticiones en segunda persona del singular [peticiones-tú] piden a Dios que se imponga en este mundo: “¡Padre! Santificado sea tu nombre. Venga tu reino”... Las peticiones en primera persona del plural [peticiones-nosotros] van dirigidas a un padre solícito que proporciona pan y alimentos, como el padre en la parábola evangélica (Lc 11, 11); que perdona los pecados, como en la sentencia sobre el perdón de los pecados (Mt 6, 14s; Me 11, 25s)... Hay muchas razones para pensar que Jesús, tras las peticiones formuladas en segunda persona del singular, amplió una oración judía, la oración del *Qaddis*, mediante peticiones formuladas en primera persona del plural. Jesús inició quizá la oración con peticiones en segunda persona del singular, a las que todos los discípulos se unían en las peticiones formuladas en primera persona del plural. Porque la invocación original, que se ha conservado en Lc 11, 2, no dice “¡Padre nuestro!”, sino únicamente “¡Padre!”, y podría ser -según el Sal 89, 27- la invocación de Dios pronunciada por el Mesías. Las dos primeras peticiones aluden indirectamente a la misión de Jesús... Por el contrario, las peticiones formuladas en primera persona del plural hacen referencia a las necesidades cotidianas de los discípulos» (cf. G. Theissen, *El Movimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 254-255).



**e. Santificado sea tu Nombre (*hagiasthêtô to onoma sou*):**

Éste es un tema tradicional israelita, que aparece ya en Ez 36, 23, donde el profeta pide a Dios que manifieste su santidad liberando y salvando a los oprimidos bajo el orgullo y prepotencia (¡impureza!) de los hombres. Eso es lo que hace aquí Jesús, es lo que hacen aquellos que le siguen: piden a Dios que manifieste su honor y su gloria de Padre, que no se expresa a través de un tipo de victoria cósmica o militar, sino con la vida y honor de sus hijos. Dios santifica su Nombre (mostrándose santo) allí donde libera en amor a sus hijos oprimidos. La santidad de Dios no es un santuario material, ni una iglesia llena de poderío, sino vida de los hombres, como decía Ireneo (*Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*: Adv. Haer., IV, 20, 7) y más en concreto la vida de los pobres: que ellos puedan “ver” a Dios, descubrirle como amor liberador. Es evidente que quien ora de esta forma debe santificar a Dios ayudando a los pobres.

**f. Venga tu Reino (*elthetô hê basileia sou*):**

La tradición judía conoce ya la relación entre Santidad y Reino. Pero Jesús ofrece una novedad muy significativa: el Reino que pedimos no viene de un Rey, sino de un Padre. La oración no se dirige a un monarca poderoso en línea militar, en clave de imposición o dominio, sino al Padre, que ofrece vida a todos, en amor generador, no por la fuerza. Los portadores del Reino son aquellos que aman como un Padre, no los que se imponen como un Rey. De esa forma, la misma oración aparece como una confesión de fe que Jesús comparte con los oprimidos de Galilea. Todos, Jesús y los pobres, pueden apoyarse en un Padre que es más poderoso que el Rey del imperio, más fuerte que el “Dios” de aquellos que se imponen a la fuerza, por encima de los pobres. Aquí estamos ante un Reino sin rey impositivo, ante un Reino de Padre. Por eso, los pobres de Jesús oran diciendo “venga (a nosotros) tu reino”, comprometiéndose a recibirlo y compartirlo con todos.

**g. Hágase tu Voluntad, como en el cielo también en la tierra (*genethêto to thelêma sou...*):**

Posiblemente no era necesaria esta petición (que no aparece en Lc 11,2), pues se encuentra incluida en las anteriores, pero Mateo la introduce y así nos arraiga en el principio de la *creación bíblica*, que empezaba con la misma palabra clave (la versión griega de Gen 1, 3 ss LXX dice: *genêthêto*: hágase). Dios fue diciendo «hágase» y todo se hizo. Pues bien, los fieles de Jesús le piden ahora que su voluntad de amor se abra y exprese, de forma que el Padre siga realizando su obra creadora. Por eso, el que dice *genêthêto* (¡hágase!) ya no es Dios (como en Gen 1), sino el mismo ser humano, situado por Jesús en el centro del proceso creador, el pobre que eleva su voz y se dirige a Dios, como diciendo: ¡jactúa ya y realiza lo que quieres! Esta petición nos hace entrar en la intimidad del Padre, entendido como voluntad de amor para los pobres, desde una situación que puede ser difícil, como ratifica el mismo Jesús en Getsemaní, donde él ora con todos los pobres del mundo, diciendo al Padre: ¡Hágase tu voluntad!<sup>11</sup>

**h. Peticiones nosotros:**

Están dedicadas a las necesidades básicas del hombre sobre el mundo: el Pan cotidiano, que es alimento base, y el Perdón de las deudas/pecados, que es principio de comunicación. Estas peticiones siguen estando dirigidas al Padre (como las peticiones-tú), pero ponen más de relieve

---

<sup>11</sup> Existen diversos tipos de *thelêma* o voluntad, como sabe Jn 1, 13, pero, en perspectiva de Nuevo Testamento, la voluntad fundante es la de Dios. Por eso, la tarea principal del cristiano está en cumplirla (cf. Mt 7, 21; 12, 50; 21; 31), poniendo su vida en las manos del Padre, como hizo Jesús en Getsemaní (cf. Mt 26, 42), con palabra y gesto que asume el Padrenuestro, identificando así a los cristianos con Cristo, aunque de un modo velado. Desde una perspectiva externa, esta petición (hágase tu voluntad) está muy cerca de las grandes oraciones musulmanas, centradas en el «Dios lo quiere».

las necesidades concretas de los hombres (nosotros), desde la perspectiva de los oprimidos de Galilea. En este contexto, la misma oración se vuelve acción de compromiso de creación de un “nosotros” donde se implica y une el pan compartido y el perdón.

**i. Danos hoy nuestro pan cotidiano  
(ton arton hêmôn...):**

Jesús pasa del “Padre nuestro” al “pan nuestro”, es decir, al alimento compartido. El primer signo del Padre Dios no es la Ley o Torah de Israel, ni la iglesia cristiana, ni algún tipo de institución social o religiosa (templo, imperio), sino el pan concreto, fraterno, es decir, la comida compartida, nuestra. Los que piden así son aquellos que “viven al día”, los que no tienen asegurado el alimento de mañana, los campesinos sin campo, los artesanos sin trabajo rentable y, de un modo especial, los *ptôjoi* (prescindibles, mendigos). Desde esa situación oran a Dios desde su carencia, pidiéndole vida (expresada por el pan) Han comenzado pidiendo Reino; ahora quieren algo que parece más sencillo que, en el fondo, se identifica con el mismo Reino: el pan nuestro de cada día. Sólo aquellos que quieren compartir el pan pueden decir “Padre nuestro”. Es el pan “cotidiano”: que todos, cada día, puedan comer. No es el pan del capital que se amasa como seguridad de algunos o de un sistema separado de la vida de los pobres, sino el pan de todos, compartido en el pan de cada día. Allí donde muchos quedan excluidos de ese “pan nuestro de cada día”, allí donde un tercio de la población del mundo pasa hambre, la primera palabra de la oración de Jesús (Padre “nuestro”) no llega a expresar su sentido. Dios se revela allí donde los hombres comen. Conforme a una frase ya famosa de R. J. Karris: “Jesús fue crucificado por la forma en que comía”.<sup>12</sup> Al hacer que escribas, recaudadores,

<sup>12</sup> Robert J. Karris, *Luke: Artist and Theologian*. New York: Paulist, 1985, 47.

pescadores y celotas formaran una comunidad de mesa, Jesús desafiaba a sus oyentes para que crearan una relación que no estuviera basada en el status social, en las funciones del imperio o en la auto-justificación religiosa, sino en una común esperanza de la llegada del Reino de Dios (Mt 8, 11; 11, 16-19).<sup>13</sup>

**j. *Perdónanos nuestras deudas...*  
(*aphes hêmin ta ophelêmata hêmôn...*):**

Del pan pasamos al perdón, entendido como principio de comunicación. Sólo si hay perdón puede hablarse de pan compartido. Esta petición supone que en la vida surgen deudas, no sólo en relación con Dios (al que debemos todo), sino entre los hombres. Más aún, como hemos dicho, muchos campesinos pobres de Galilea estaban llenos de “deudas” legales, que no podían pagar... Pero los verdaderos deudores eran los comerciantes y terratenientes ricos, que se habían “apoderado” de las posesiones y tierras de los pobres, de un modo quizá “legal” pero contrario al orden de Dios. Pues bien, los pobres piden a Dios que les perdone aquello que le deben (¡todo!), como ellos perdonan a sus deudores (ricos) aquello que les han “robado”. Ésta es quizá la mayor novedad del evangelio: no son los ricos los que pueden perdonar a los pobres (¡no les pueden perdonar nada, pues los pobres no les deben nada...!); son los pobres los que pueden perdonar a los ricos, abriendo para ellos un posible camino de salvación, más allá de la pura justicia legal.

---

<sup>13</sup> Así lo ha puesto de relieve D. G. Groody, *Globalization, Spirituality and Justice*. New York: Orbis Books, 2007. El pan (*arton*) es la comida elaborada, hecha de trigo que se siembra y de harina que se muele, alimento de cultivo y cultura social, a diferencia de los saltamontes y miel silvestre del Bautista (Mc 1, 6). Por eso, al pedir el «pan nuestro», los orantes se comprometen a cultivarlo, elaborarlo y compartirlo, en un proceso de trabajo social (cultural). Los campesinos sin campo y los mendigos sin mañana asegurado piden su “pan”, un pan de todos, no de algunos privilegiados, el pan de la gracia de Dios para los hombres y el pan del trabajo de los hombres, que aprenden a producir/elaborar y a compartir.

Estamos en el centro de la paradoja del Reino. Los que de verdad pueden perdonar no son los ricos (¡ellos no tienen derecho a perdonar, sólo deber de devolver lo robado!), sino los pobres, que renuncian desde Dios a exigir aquello que les han robado, para iniciar un camino más fuerte de gracia compartida. La comunidad que surge en torno a Jesús tiene como principio supremo el perdón, tanto en el plano religioso como social, personal como económico, pues la palabra «deudas» incluye esos aspectos. Llevado hasta el final, este principio iguala a judíos y gentiles, creyentes y no creyentes, religiosos y no religiosos, pues a todos se ofrece y se pide lo mismo: ¡Que se perdonen unos a otros! Ésta es la religión de Jesús, éste su culto. No hay otro mandamiento ni otro rito, sino el amor mutuo expresado en el pan compartido y el perdón, desde los pobres, que perdonan a quienes les han robado. Aquí no existe aún lugar para ritos e iglesias, para ceremonias ni poderes religiosos especiales: el Dios de la oración de Jesús es Padre que se expresa en el perdón universal (cf. Mc 11, 22-26).<sup>14</sup>

***k. Petición escatológica de libertad: “Y no nos hagas entrar (mê eisenenkês) en tentación, mas líbranos del mal (del Malo)”:***

El texto resulta difícil de traducir. Si el *mê eisenenkês* se toma en forma activa, le decimos al Padre “que no nos introduzca” en la tentación: lo normal sería que lo hiciera, como parece haberlo hecho en el principio (Gen 2-3); pues

---

<sup>14</sup> Por encima de las leyes y normas concretas, esta oración ha puesto de relieve la exigencia del perdón, como experiencia de gracia y vida, que vincula a Dios con los hombres (y a los hombres entre sí). El Padre de Jesús perdona por sí mismo, antes de toda *metanoia* o conversión humana, sin necesidad de sacrificios, ni ritos religiosos. Por eso le decimos que perdone nuestras deudas (*opheilêmata*), en las que se incluyen pecados y ofensas; le decimos a Dios que no exija nada, que no utilice con nosotros el talión, sino sólo su amor de Padre. Por eso añadimos: «como nosotros perdonamos».

bien, nosotros, débiles humanos, le pedimos que no nos ponga a prueba, que no nos conduzca al *peirasmós*, que es la *tribulación escatológica*, en la que debió entrar Jesús (cf. Mt 26, 39-41). Pero el texto se puede interpretar en clave permisiva: *no nos hagas caer* (=no permitas que caigamos) *en tentación*. Se supone que hay tentación, hay prueba; pero el Padre puede y quiere ayudarnos; por eso le pedimos que no nos abandone ni rechace en medio de ella. Sea como fuere, las dos traducciones resultan parecidas: los orantes de Jesús se encuentran en la gran prueba final, y piden a Dios que les libre de ella o en ella.

En este contexto, ha añadido Mt 6, 13 su conclusión: «mas líbanos del mal (Malo o Maligno)», expresando así su visión apocalíptica del Reino. Pero Lucas (Lc 11, 4), que parece más fiel al mensaje original, no habla del un Maligno personal, sino del *peirasmós* o prueba impersonal que nos amenaza. El Dios de la Santidad y el Reino, a quien hemos pedido pan y perdón, puede liberarnos de la tentación o prueba que había destacado ya el Bautista (cf. Mt 3, 7-11 par).

Entendido así, el Padre Nuestro es la oración de aquellos que esperan el Reino de Dios, desde el lugar de pobreza y opresión de Galilea, de manera que el mensaje de Jesús (¡llega el Reino!: Mc 1, 15) se convierte en petición: ¡venga el Reino! Los orantes no piden que venga Jesús (como harán los cristianos tras la pascua), no piden ni siquiera la resurrección de los muertos, sino la llegada del Reino de Dios, entendido a la manera de Jesús, como pan para los pobres, perdón para los llenos de deudas, libertad para los excluidos. La oración más honda de Jesús no es una meditación interna (yoga) que nos aleja de la historia, sino aquella que está vinculada al don y tarea del pan y el perdón compartido, dentro de la historia. La oración de Jesús es propia de aquellos que tienen poco pan y que viven bajo la amenaza de las “deudas” injustas

que les imponen los nuevos ricos, una oración de perdón creador, no de venganza. Esta oración, siendo el corazón del movimiento de Jesús, puede abrirse de forma universal, pues no incluye elementos confesionales (ni Trinidad, ni Encarnación, ni Iglesia), sino que sitúa a los hombres ante el Dios/Padre de la gracia y ante el camino de su vida, abierta al Reino de ese Dios.





Elsa Tamez

## Gracia y rechazo: una reflexión bíblico-teológica desde los sujetos con limitaciones funcionales

Un nuevo sujeto hermenéutico emerge en América Latina, son las personas con limitaciones funcionales, sean estas visuales, sonoras, motoras o intelectuales. Estas personas que llevan tiempo reuniéndose para pensar la iglesia y la sociedad desde su realidad, rechazan ser llamadas discapacitadas. Y tienen razón, ellas son personas capacitadas de forma diferente: unos escriben con los pies, otros leen con los oídos, hablan con las manos o escuchan con los ojos. Hasta ahora ni la sociedad y ni las iglesias han tenido la capacidad de acogerlas como a cualquiera de sus miembros. Esto es porque nuestro mundo está incapacitado para incluir personas capacitadas de forma diferente. La buena noticia es que el surgimiento y desafío de este sujeto nuevo, donde los pobres son los más afectados, puede llevarnos a revolucionar formas de vivir, de pensar, de celebrar bajo el horizonte de una sociedad más inclusiva y humana.

---

Elsa Tamez Luna: Doctora en Teología. Profesora de Nuevo Testamento en la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana y consultora de traducciones de las Sociedades Bíblicas Unidas.

Esta reflexión bíblico-teológica quiero dedicarla a mi amigo y colega Victorio Araya, quien ha sido uno de los pioneros en Costa Rica en el pensamiento liberador latinoamericano y a quien le debo mucho como alumna, amiga y colega.

## Introducción

En la Biblia encontramos una posición ambigua con respecto a las personas con limitaciones funcionales en cuanto al ver, caminar, oír, agarrar, comprender, etc. En algunas partes, sobre todo en la actitud de Jesús de Nazaret, encontramos una aproximación dignificadora y en otras, como en el caso de David en tiempos de guerra, una actitud destructora. En la primera reina la gracia; en la segunda, el odio. En Mt 21.14 leemos “Se acercaron a él en el templo los ciegos y los cojos y él los sanó. Segunda Samuel 5.8 dice: “David había dicho en aquella ocasión: ‘Todo el que ataque a los jebuseos, que entre por el canal del agua y mate a los ciegos y a los inválidos, a los cuales aborrezco con toda mi alma.’” En esta ponencia mi intención no es contraponer la Biblia hebrea frente al Nuevo Testamento. De hecho este no es el caso ya que en ambos textos se habla de David. En Mateo los ciegos le gritan a Jesús: “Señor, Hijo de David, ten compasión de nosotros”. Además en 2Sam 9 David acoge en su casa y en su mesa al hijo de Jonatán quien estaba paralítico. Como vemos, la ambigüedad reina. Mi intención es más bien reflexionar sobre Gracia a partir de estos dos pasajes bíblicos en los cuales encontramos posturas diferentes frente a los sujetos con limitaciones funcionales. Voy a empezar por los textos y después elaboraré algunas reflexiones teológicas sobre gracia vinculada a la justicia y equidad. Advierto a los lectores que para facilitar la lectura estaré usando la terminología que aparece en la Biblia: “ciegos”, “cojos”; reconozco que es una terminología que está siendo cuestionada por algunos de los nuevos sujetos con limitaciones funcionales, quienes están en la búsqueda de nuevo vocabulario.

## 1. Los textos

Kim Paffenroth<sup>1</sup> hace un interesante estudio del evangelio de Mateo sobre Jesús como el Hijo de David, el ungido y sanador. En la redacción de Mateo, que sigue de cerca de la de Marcos, hay varios cambios intencionales. En Mateo Jesús aparece como el único ungido, subrayando su estatus de realeza del linaje de David, por eso Mateo no añade aquellos textos en los cuales los discípulos ungen a otras personas. A Mateo le interesa recalcar la realeza de Jesús en tanto descendiente de David y lo anuncia desde el principio (Mt 1,1). El evangelista Mateo también, en varias ocasiones, sustituye “sacar demonios” de su fuente Marcos, por la acción de sanar; Jesús “predicaba y sanaba” dice Mateo, mientras que Marcos dice “predicaba y sacaba demonios”. La relación entre ungido y descendiente de David es obvia. La unción señala la realeza de Jesús, del linaje de David. Pero la relación entre sanador y descendiente de David es extraña. ¿Por qué el hijo de David es presentado como un sanador? La respuesta que nos ofrece Paffenroth se debe a la actitud de David contra los ciegos y cojos en 2 Sam 5,8. Ecos de aquellos pasajes de Samuel encontramos en la sanidad de los ciegos y cojos que hace Jesús en el templo de Jerusalén. Mateo con estos cambios y sustituciones quiere subrayar la superioridad de Jesús, descendiente de David, pero una superioridad que radica en la sanidad y no en el poderío o asesinato.

### 1.1 El Rey David

Analícemos más de cerca 2 Sam 5.8 y su contexto. El rey David está por tomar la ciudad de Jerusalén, donde moran los jebuseos (2 Sam 5,6-7). Éstos se burlaron de David, afirmando que él sería incapaz de entrar a la ciudad; para

---

<sup>1</sup> “Jesús as Anointed and Healing Son of David in the Gospel of Matthew” en *Biblica* 80 (1999) 547-554.

burlarse utilizan a los ciegos y cojos diciendo: “tú no podrás entrar aquí, pues hasta los ciegos y los cojos bastan para hacerte volver” (2 Sam 5,6). Los jebuseos saben que la entrada de la ciudad no es fácil. Se trata de una gran fortaleza casi imposible de penetrar, por eso hablan en esos términos. El verso siguiente, 7, narra que David tomó la fortaleza de Sión, la que más tarde se conoció como la ciudad de David. Después sigue el versículo que estamos analizando, en el cual se muestra el odio de David por los ciegos y cojos, figuras que representan personas con limitaciones funcionales. El v 8 no es muy claro en hebreo, de allí la variedad de interpretaciones. Literalmente sería más o menos así:

Y dijo David el día aquel: Todo el que golpee a los jebuseos que [+verbo y sustantivo<sup>2</sup> ininteligible en hebreo] toque/alcance el agua del canal/la traquea/gancho de hierro, y a los cojos y los ciegos [2 variantes] que son odiados por/que odian a el alma de David. Por eso se dice: ni los ciegos ni los cojos entrarán en la casa.

En este enredado versículo tenemos pues una orden de David que se puede interpretar de dos maneras siguiendo las interpretaciones más autorizadas:

- 1) Todo el que ataque a los jebuseos que alcance a los cojos y ciegos (o sea: que los mate), David odia a los cojos y ciegos.
- 2) Todo el que ataque a los jebuseos que alcance por el canal de agua... A los cojos y ciegos David los odia.

<sup>2</sup> Se trata del término *sinnor*. Su significado es dudoso. Se han propuesto varias significaciones: canal o pozo de agua; un arma para atacar, como un gancho de hierro para escalar, algunas partes de la ciudad como una fortaleza o alguna parte del cuerpo como la garganta o tráquea. La más aceptada es la del canal de agua.

Tenemos ciertas variantes (Los LXX y el *Ketiv* del hebreo) que cambian el sujeto del odio. Son los cojos y ciegos quienes odian a David. Estas variantes lo que hacen es justificar el trato de David hacia ellos porque ellos odian a David.

El dicho conocido (“Por eso se dice...”), mencionado al final, podría ser una etiología, es decir una explicación del por qué las personas con limitaciones físicas no pueden entrar en el Santuario de acuerdo a Lv 21,17-23.

Hay mucha discusión sobre este texto pero no vamos a entrar en ello. Vamos a basarnos en cualquiera de las dos interpretaciones más aceptadas en las cuales se alcanzan o matan a los cojos y ciegos; y se menciona el odio de David hacia ellos. Como se puede observar, estamos ante una actitud de total marginación de dichos sujetos específicos. Puede ser que no se dé el caso de masacre, como se dice en el texto, sino que se trate de pura fanfarronería, tanto de parte de los jebuseos, como si dijeran: “no entres porque hasta los ciegos y cojos te echarán”, como de parte de David, en respuesta a esta provocación: “ataquen *primero* a los cojos y ciegos”. Pero de todas maneras la utilización de estas personas para montar la fanfarronería es lo que nos interesa aquí. Los jebuseos insultan a los sujetos con discapacidad “hasta los cojos y ciegos...” y David responde con el mismo insulto, como diciendo: “empezaré mi entrada atacando a los cojos y ciegos”. Esta es un muestra de cómo las personas con limitaciones funcionales eran consideradas por la sociedad. Y nada menos que por el rey David y los habitantes de Jerusalén, es decir, los jebuseos, quienes nunca salieron de la ciudad (cf Jos 15,63; Jue 1,21; Jue 19,10-12)

Veamos ahora algunos textos de Mateo y su contexto.

## 1.2 El Hijo de David

En el evangelio de Mateo encontramos varias sanidades de Jesús, pero vamos a centrarnos en las sanidades que se

relacionan con los textos que acabamos de analizar, en los cuales aparecen cuatro palabras claves: David, Jerusalén, cojos y ciegos, y Casa. Es decir, los mismos términos que encontramos en el texto de Segunda de Samuel. El pasaje es largo, resumiremos las partes más importantes de 20,29-21,1-17.

Antes de entrar a Jerusalén Jesús sana a dos ciegos (20.29-34), después Jesús entra a Jerusalén en un burrito (21.1-9) y ya en el templo Jesús vuelve a sanar pero ahora no solo a ciegos, sino a ciegos y cojos (21.14-17). En los tres pasajes se menciona a Jesús como el Hijo de David o del rey David; y en el último texto aparece una crítica a la *casa*, convertida en cueva de ladrones. Debido a los milagros de sanidad en el templo y al cántico de los niños que gritaban “Hosanna al hijo del rey David”, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley se enojaron.

No podemos ahondar en los textos porque son largos, sin embargo podemos subrayar algunos datos importantes que nos ayudan a hacer ciertos paralelos con los textos de 2 Sam 5,8.

### **1.3 La entrada y el trato con los sujetos con discapacidad**

La entrada a Jerusalén del rey David y del hijo de David es radicalmente diferente. El rey David entra a la fuerza para invadirla o conquistarla; antes de entrar fanfarronea y propone arrasar con los cojos y ciegos que estaban allí.

¿Por qué estaban allí? Hay dos propuestas: según algunos, podían estar en el canal de agua por cuestiones de sanidad,<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> John C. Poirier, “David’s ‘hatred’ for the lame and the blind (2Sam 5.8a)” en *Palestine Exploration Quarterly*, 138, 1 (2006) 27–33.

pues se creía que el agua tenía poderes curativos. Según otros, estaban allí porque de acuerdo a la costumbre hitita, los jebuseos en la guerra los ponían al frente para desanimar al enemigo mostrándole el estado en que quedarían después de pelear.<sup>4</sup> En esta costumbre hitita vemos otra afrenta hacia estos sujetos.

El hijo de David entra de manera humilde, no fanfarroneando; tal vez entra haciendo una parodia de las entradas triunfales de los emperadores romanos cuando ganaban alguna guerra. Esta sería una burla contra los emperadores, no contra los ciegos y cojos. Aún más, antes de entrar, en el camino Jesús se encuentra a dos ciegos que le llaman Hijo de David y le suplican a Jesús que los restablezca de la vista, Jesús accede. En la entrada a Jerusalén las personas del pueblo que venían adelante y atrás en el desfile le gritan “Hosanna al Hijo de David. Bendito el que viene en el nombre del Señor”. Es decir, el Hijo de David es bien recibido en Jerusalén por el pueblo, mientras que el rey David, al invadir la ciudad de Jerusalén, no es acogido, sino combatido.

En 2 Samuel David manifiesta su odio contra los cojos y los ciegos a quien considera enemigos. Jesús en el templo muestra su amor, acogida y compromiso por ellos. No son enemigos, al contrario sienten confianza y se acercan a él: dice Mt 21,14 “Se acercaron a Jesús en el templo los ciegos y los cojos, y el los sanó”.

En 2 Samuel se alude en un dicho a la prohibición de cojos y ciegos de que entren a la casa. No sabemos exactamente de dónde viene ese dicho, ni si la palabra “casa” se refiere al templo o al palacio; tal vez se refiera a las prohibiciones que aparecen en Lv 19,27-23 a que participen de los oficios del templo, debido a sus limitaciones físicas.

---

<sup>4</sup> Jonathan Kirsch, *David*. México, Ediciones B-México, 2001, 172.

Aquí en el evangelio de Mateo Jesús sana a ciegos y cojos dentro del templo. Frente a esta acción de Jesús unos niños que estaban allí, exclaman: ¡Hosanna al Hijo de David! Ciegos, cojos y niños dan la bienvenida a Jesús. Por el contrario, los jefes de los sacerdotes y maestros de la ley se indignan contra Jesús. Jesús tiene que irse de la ciudad para pasar la noche en Betania, seguramente en casa de sus amigas Marta y María.

Estas narrativas nos invitan a reflexionar sobre la gracia en nuestra sociedad globalizada y competitiva, en donde poca cabida hay para los sujetos con discapacidades, pero capacitados de forma diversa.

## **2. La gracia como experiencia de acogida**

La gracia es un término difícil de definir porque es más que todo una experiencia. Es algo que se vive y se siente. Gracia es de esas palabras-esponja que tiene muchos significados dependiendo de los contextos. Pero todos ellos apuntan a sentirse acogido por Dios, independientemente de las acciones. Sentirse amado porque sí. Como una madre ama a sus hijos sin importar su físico y sus acciones. Esta connotación de gracia está muy emparentada con la palabra, o mejor, el sentimiento, de dignidad. Dignidad también significa varias cosas pero a nosotros nos interesa esa que sentimos cuando se nos respeta, se nos considera personas humanas y no cosas, y cuando experimentamos que somos tratados equitativamente en medio de la diferencia. Nos sentimos dignos cuando podemos expresarnos sin temor y somos escuchados. Como los ciegos escuchados por Jesús en el camino a Jerusalén. Vivir esta gracia y sentirse dignos no es fácil en contextos de rechazo y discriminación.

En los dos textos que acabamos de analizar, los sujetos con limitaciones funcionales viven en sociedades que los



discriminan, excluyen y hasta aniquilan. En 2 Samuel no solo los jebuseos los menosprecian sino también el rey David. Los jebuseos se burlan de David utilizando como ejemplo a los cojos y ciegos, pero también los ponen al frente para anunciar la derrota del otro, o para intimidar al enemigo, indicando el final que les espera. Los jebuseos ven en ellos una imagen que nadie quiere tener. Con esto muestran el rechazo absoluto. No importa si su discurso es pura retórica, el rechazo o la repulsión está presente en la gente de su mismo pueblo. ¿Cómo experimentar la gracia en estos contextos? ¿Dónde queda la dignidad y el respeto de estos sujetos? Lo mismo ocurre en el caso de los israelitas con el rey David al frente. Incluso el texto es más duro contra estos sujetos. En respuesta a la provocación, David ordena que se hiera a los cojos y ciegos; y sin tapujos manifiesta su odio hacia ellos. No solo odia a las personas con discapacidad entre los jebuseos, sino también a las que pertenecen a su propio pueblo, pues su odio lo manifiesta en forma general. Después el versículo añade el dicho de su propio pueblo, en el cual les prohíbe la entrada a la casa, hecho con el cual el rey David no sólo está de acuerdo sino que pareciera que por este odio suyo hacia las personas con discapacidad se les prohíbe la entrada.

El texto dibuja dos sociedades injustas, que no respetan las diferencias, ni tiene misericordia de los discriminados. Aquí habría que ver a las personas con limitaciones funcionales como sujetos que merecen respeto y que tienen derecho a ser diferentes. Es decir, habría que verlos como sujetos excluidos, como las mujeres, los negros e indígenas que hoy están haciendo oír su voz.

En el texto de Mateo, escrito siglos después, la sociedad no es tan diferente. La gente les sigue rechazando: cuando ellos llaman a Jesús para que “tenga misericordia de ellos”, dice el v 20.31 “La gente los reprendía para que se callaran, pero ellos gritaban más todavía.” Ahora bien, a diferencia del texto

de la sociedad antigua de los tiempos de David, aquí en la sociedad de Mateo las personas con discapacidad se expresan y se hacen presentes. No son imágenes pasivas y discriminadas como en 2 Sam 5,8. Son sujetos con voz propia. La gente quiere que no se hagan presentes, pero ellos, en tanto sujetos, expresan su palabra.

Gritan a Jesús dos veces “Señor, Hijo de David, ten compasión de nosotros”. Aquí tener compasión no se refiere a “tener lástima” sino que es “un clamor de oración” solicitando la solidaridad a través de una acción bondadosa, en una sociedad que les excluye. Con la frase “ten misericordia de nosotros” los ciegos están pidiendo a Jesús que no solo “tenga el sentimiento que se experimenta ante el infortunio que aflige a otra persona”, sino que su acción brote de ese sentimiento.<sup>5</sup> En Mt 21,14 los ciegos y cojos toman la iniciativa: se acercan a Jesús. Hablar, gritar y acercarse muestra su status de persona, de sujeto.

Jesús accede a su pedido, se solidariza con ellos y los toca,<sup>6</sup> no para matarlos, como en el caso de su ancestro David, sino para sanarlos. Me imagino que el sentirse tocado, visto, escuchado, fue una experiencia de gracia y dignidad, que nadie puede quitar. Fue una acción de gracia de Jesús, pues no exigió nada, no cobró nada, ni siquiera que le adoren. Ahora bien, este tipo de gracia no solo implica sentirse acogido sino “empoderado”. El ser escuchado, el asumirse como persona digna “es sentir esa flama interna llamada gracia que no solo vivifica sino que da fuerza para caminar con dignidad y resistir la adversidad que niega el don de la

---

<sup>5</sup> Horst Balz y Gerhard Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* Vol I. Salamanca, Sígueme, 1996, 1311.

<sup>6</sup> “Tocar” es el primer significado de la palabra hebrea *sinnor* que traducimos como “alcanzar por el canal de agua a los cojos y ciegos”.

dignidad”.<sup>7</sup> Se trata de un empoderamiento que también lleva a la solidaridad, pues esta acción de gracia del Hijo de David exigirá que los que la recibieron actúen de igual manera, es decir, graciosamente con los demás, especialmente con aquellos que sufren la exclusión.

En la antigüedad la enfermedad más que una dolencia física, era una dolencia social.<sup>8</sup> La persona enferma era excluida de la comunidad, por eso el dolor mayor estaba en la actitud que la sociedad tenía hacia ellas. Las enfermedades eran consideradas como castigo de Dios por algún pecado propio o de su familia. Así la exclusión incluía el aspecto religioso; de esa forma personas inocentes eran vistas como culpables por su estado físico. A esta teología que culpabilizaba a los enfermos, se le llama teología de la retribución; era una teología que no daba cabida a la gracia de Dios. Jesús luchó siempre contra esta forma de pensar equivocada y extendida. Hasta los discípulos de Jesús pensaban de esa manera, en Jn 9,2 leemos: “Sus discípulos le preguntaron: —Maestro, ¿por qué nació ciego este hombre? ¿Por el pecado de sus padres, o por su propio pecado?”. Esta teología contraria a la gracia se extiende hasta el día de hoy en muchas iglesias causando más dolor injusto.

### **3. Gracia como una experiencia de justicia diferente**

Las acciones de gracia del Hijo de David muestran una justicia diferente. Nuestra sociedad es meritocrática, es decir

---

<sup>7</sup>Elsa Tamez. “Las experiencias divinas en los seres humanos: Gracia de Dios y dignidad humana”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 61 (2004), 79.

<sup>8</sup>B. Malina y R. Rohrbaugh. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, 210.

se basa en los méritos de las personas de acuerdo a los valores que la cultura impone. Así, muchas veces inconscientemente, cierto color de las personas, género, etnia, orientación sexual, apariencia y posición social es aceptado como el modelo perfecto de ser humano. Las personas que no encajan tienen dificultades para participar de las relaciones sociales y tener acceso a los bienes de la sociedad, como son el trabajo, la infraestructura y el ocio. Las personas más pobres son las más marginadas. La justicia que manifiesta Jesús, el Hijo de David, no es retributiva ni imparcial, ni es injusta. Es una justicia contextualizada porque toma en cuenta las circunstancias. Por esa razón es parcial, es decir, se orienta hacia los sujetos más marginados, discriminados y excluidos de la sociedad, en donde las personas con discapacidad forman parte de estos sujetos. Por eso en el texto de Mateo, son las personas con discapacidad (ciegos y cojos), los niños y, podríamos añadir, las amigas de Betania, quienes acogen al hijo de David en Jerusalén. La gracia de Jesús tiende a nivelar las posiciones para sanar una sociedad enferma. La sociedad de los jebuseos era una sociedad enferma, lo mismo que la del tiempo de Jesús. Son sociedades incapaces de acoger a todos sus miembros.

Hoy día sucede lo mismo, nuestra sociedad actual sufre de incapacidad. Cuando una sociedad expulsa y rechaza a los sujetos minoritarios, entre ellos a quienes tienen limitaciones funcionales, habría que preguntarse, quiénes verdaderamente tienen limitaciones funcionales. Porque las personas con discapacidad podrían moverse y manifestarse con mayor facilidad si la sociedad atiende a sus necesidades. Pero es la sociedad la que presenta las limitaciones para funcionar de forma justa para el bien de todos los sujetos y no sólo del ideal de sujeto. Es la sociedad, junto con sus dirigentes y órganos institucionales, la que tiene limitaciones funcionales. Como lo expresa Hahn “la discapacidad surge del fracaso de un entorno social estructurado a la hora de ajustarse a las necesidades y las aspiraciones de los ciudadanos con

carencias, más que de la incapacidad de los individuos discapacitados para adaptarse a las exigencias de la sociedad.”<sup>9</sup>

Esta justicia manifestada por el Hijo de David, a través de su gracia, es extraña a nuestra sociedad actual. También era extraña en tiempos de Jesús. El descendiente de David, Jesús, con su actitud y acción desafía a todos y todas a autoevaluarnos y repensar cómo nos ubicamos en nuestra sociedad hoy y cómo deberíamos ubicarnos. La práctica de Jesús ofrece criterios para este repensar autocrítico, y para orientar nuestras luchas. Una de las luchas fundamentales es la de reivindicar el derecho de ser diferente, porque el respeto a la otro es el paso indispensable, es la llave, que nos lleva a la reformulación de toda actitud, acción y pensamiento.

Hemos hablado de las posturas antagónicas entre el rey David y el Hijo de David frente a las personas con limitaciones funcionales. Ahora, ¿Por qué subrayar tanto la descendencia real davídica de Jesús si presenta una postura contraria a su misión? Creo que los textos hablan del Hijo de David justamente para corregir actitudes vistas como normales. Mateo en 22.43-45 subraya una supremacía en el Hijo de David, pero que no debe verse como la superioridad religiosa del cristianismo frente a la religión judía. No olvidemos que ambos David y Jesús son judíos. Donde hay que marcar la diferencia en cuanto algo mejor es en que esta posición de supremacía se basa en la gracia y no en el poderío y asesinato. Además de esta diferencia, también podemos observar la continuidad. Diferencia en cuanto actitudes y acciones, continuidad en cuanto que se trata de la misma historia de una sociedad que excluye, pero que señala un grado de esperanza, porque el vástago del rey David propone otro

---

<sup>9</sup> H. Hahn, “The politics of physical differences: disability and discrimination” en *Journal of Social Issues* vol. 44 no. 1 (1988) 30-47.

reinado diferente al de su padre; una forma de reinar que él llama reinado de Dios en el cual todos y todas, sin excepción se sientan a la mesa con Dios.

José Duque

## Evangelización como emancipación

*A Victorio  
profesor, colega y amigo,  
primer interlocutor protestante costarricense  
de la TLL en el SBL.*

### 1. Introducción

Seguramente que por causa del reiterativo uso del término evangelización en el mundo cristiano, este ha ido perdiendo poco a poco su contenido semántico. Hoy día evangelización, en general, es una noción reducida al proselitismo individual, a las campañas masivas y con un énfasis en la religión privada. Por lo tanto, la teología de la evangelización ha requerido buscar una serie de adjetivos para re-calificar el sustantivo y darle sentido al contenido. De ahí que hablamos de la “evangelización integral”, “evangelización contextual” o “evangelización dinámica”.

---

José Duque: Licenciado en Teología. Profesor de Eclesiología y Misión en la Universidad Bíblica Latinoamericana y Consultor para América Latina del programa de Educación Teológica Ecuménica del Consejo Mundial de Iglesias.

Pero el *kerigma* que anuncia una buena noticia de salud, ha sido la propuesta del Creador en su proyecto de vida para toda la creación. Pero además, es condición humana buscar sentido para la vida, tener esperanza, hacer la historia y trascenderla, o dicho de otra manera, soñar en perspectiva utópica. Salvación es liberación escribió hace muchos años Mortimer Arias.<sup>1</sup> Lo hizo como una respuesta a estos dos elementos que acabamos de señalar, la propuesta de Dios y la búsqueda humana de salvación. Pero se entiende que es en el escenario de la historia donde se encuentran y se “negocian” tanto la propuesta como la necesidad de la salud del género humano y de la creación entera.

¿Cómo se expresa la esperanza humana en los contradictorios escenarios de la historia? ¿Cómo y dónde habla Dios en esos escenarios cargados de tinieblas y de tanto dolor, cuando el mismo pueblo de Dios está ensimismado por el claustro de los templos? Sin pretender responder a fondo estas incómodas interrogantes, sugiero remitirnos a una genial visión del teólogo Hugo Assmann sobre la evangelización a partir del contexto de la V Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), realizado en Nairobi, Kenya.

A propósito, deseo destacar en este ensayo los siguientes tres aspectos: 1) La osadía africana del *Moratorium*. 2) La vigencia de la afirmación “El Tercer Mundo evangeliza las iglesias”. 3) La evangelización suscita esperanzas.

## 2. La osadía africana del *Moratorium*

En 1975, ya hace 33 años, el conocido teólogo brasileño Hugo Assmann, causó un gran revuelo en medios ecuménicos con

---

<sup>1</sup> Se trata de una reseña de la Conferencia Mundial de la Comisión de Evangelismo y Misión, realizada en Bangkok, Tailandia en 1973. Ver Mortimer Arias, *Salvación es liberación*. Buenos Aires: La Aurora, 1973.



un artículo en el que decía que se podría re-invertir la estrategia evangelizadora al afirmar que “El Tercer mundo evangeliza a las iglesias”.<sup>2</sup>

El contexto de esta afirmación de Assmann estaba constituido por todo el movimiento de preparación para la realización de la V Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), en Nairobi, Kenya (1975). Este ambiente venía alineado con la creciente participación de las iglesias africanas en el movimiento ecuménico. Para la época, muchas de las iglesias protestantes africanas no eran independientes, no tenían autonomía sino que, debido al sistema colonial, aún dependían de las iglesias matrices de Europa y los EUA. Por lo tanto el personal misionero extranjero se arrogaba la representación de estas colonias. Pero justo alrededor de 1973, dos años antes de la V Asamblea en Nairobi, un selecto grupo de teólogos y dirigentes eclesiales africanos, comenzaron a hablar por sí mismos y a argumentar que la masiva ayuda externa de personal misionero y fondos financieros continuaba siendo una forma de dominación colonial. Según estos teólogos y líderes africanos, esta práctica colonial profundizaba la dependencia y les negaba una identidad cultural propia.

Estas voces de protesta, fueron el origen que gestó posteriormente el gran acontecimiento llamado *MORATORIUM*.<sup>3</sup> El cual consistía en no recibir por un tiempo

---

<sup>2</sup>Hugo Assmann, “El Tercer Mundo evangeliza a las iglesias”, publicado como material auxiliar del curso CR-602: Lenguaje científico y lenguaje teológico, de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, de la Universidad Nacional. El artículo fue publicado posteriormente en la revista *Cristianismo y Sociedad*, pero el texto aquí citado es el material auxiliar. 1975.

<sup>3</sup>Marli Van Elderen, *Introducing the World Council of Churches*. Geneva: WCC, 1990.

determinado ni financiamiento ni personal misionero externo en las iglesias africanas que firmaran este acuerdo, con el propósito de habilitar estas iglesias para construir su propia autonomía e identidad, aunque sin romper sus vínculos fraternales y confesionales con las iglesias y agencias donantes del mundo rico. Por supuesto, que esa actitud de las iglesias africanas era compatible con los diversos movimientos políticos revolucionarios de liberación que agitaban para entonces el contexto africano y latinoamericano.

Además, la V Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias era la primera de ese organismo que se realizaba en África y, la primera en la que participaron representantes de otras religiones como musulmanes, hinduistas, budistas y judíos, con lo cual se enriqueció el diálogo sobre relaciones ecuménicas e interreligiosas. En esta Asamblea también se inició, debido al *Moratorium*, el diálogo para la búsqueda de estrategias y una teología sobre el compartir ecuménico de recursos, así como la reflexión y la organización de programas en los Derechos Humanos y Refugiados. Es decir, esta Asamblea proyectaba una gran apertura al cambio y al compromiso no solo con las iglesias sino con las urgencias sociales de este tiempo.

La presencia de 2000 delegados representando 267 iglesias miembros de la Asamblea, procedentes de casi todo el mundo, además de los observadores oficiales del Vaticano, constituían, sin lugar a duda, un ambiente para soñar tiempos de gracia. Justamente fue ese prometedor contexto con perspectivas de cambios lo que motivó a Hugo Assmann a saludar con esperanza y simpatía la V Asamblea del CMI en Nairobi y referirse a ella en los siguientes términos:

Anoto estos signos porque, bien entendidos, deberían llenarnos de esperanzada simpatía hacia el encuentro de Nairobi. Es probable que allí se realice una

confrontación fecunda, un diálogo sin prepotencias. Y puede que haya dioses que escapen humillados cuando el mundo oprimido los mire rostro a rostro. Sería ingenuo esperar el exterminio total de los dioses coloniales, los ídolos de las teologías de la opresión. Demasiados son todavía sus adoradores. Gozan aún de salud, y de mercados disponibles, los reconstructores de la confianza en los sistemas de dominación, los teólogos de los “destinos manifiestos”. Pero, no cabe duda, los dos tercios oprimidos de la humanidad comienzan a testimoniar que son ellos la reserva volitiva del planeta, con voluntad de descubrir la Palabra de Dios en su palabra de caminantes.<sup>4</sup>

Assmann visualizó ese acontecimiento como un evento evangelizador. Pero según él, tales expectativas evangelizadoras obligaban ciertas implicaciones hermenéuticas demarcadas por el sujeto social que buscaba la emancipación. Las hermenéuticas coloniales no solo eran insulsas para interpretar esa realidad, sino que impedían responder al clamor emancipador del entonces llamado “Tercer Mundo”. Las indicaciones de ese horizonte transformador se podían percibir en el mismo lema de la Asamblea de Nairobi, el cual se enunció así: “Jesucristo libera y une”. Sin embargo, Assmann no estaba siendo arrastrado a la euforia y el triunfalismo falaz; él como profeta, mantuvo algunas reservas debido a lo que llamó la “...coagulación de poderes heterogéneos dentro de la catolicidad cristiana...” que compartía el CMI.

Evidentemente los tiempos han cambiado. Ya dejamos atrás el contexto de la confrontación bipolar. El siglo pasado terminó confuso y lleno de incertidumbres. Hoy la fascinación por el consumo ha convertido el mercado con sus centros comerciales en el nuevo lugar de “adoración”. La exclusión y la marginación ya no parecieran ser hoy día ni un escándalo

---

<sup>4</sup>Hugo Assmann, *op. cit.*, 1.

ni un delito, sino una suerte echada. En estos tiempos, los púlpitos de algunas iglesias parecen, sobre todo, lugares de transacciones financieras al estilo de Wall Street o, casas de compra-venta de valores sagrados.<sup>5</sup>

Los signos de los tiempos actuales, sobre todo aquellos que evidencian el anti-reino, asustan y las instituciones creadas para atender y orientar la humanidad - entre ellas las iglesias - en general responden, si lo hacen, con un tono alarmista y orientan las acciones pastorales hacia las conductas individualistas de una fe privada y sin preocupaciones estructurales. Pareciera que las únicas respuestas estructurales posibles que hoy día ofrece el sistema son violentas, militaristas y basadas en la fuerza y con criterios hegemónicos. Estos son pues algunos de los signos de los tiempos de nuestros días.

Volviendo a la osadía africana interpretada por Assmann como una oportunidad evangelizadora, preguntamos, ya no solo pensando en el contexto africano, sino, sobre todo, pensando en la América Latina y el Caribe del tiempo presente: ¿Aún sigue vigente la afirmación “El Tercer Mundo evangeliza a las iglesias?”

### **3. El Tercer Mundo evangeliza las iglesias**

Aunque la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT), decidió a finales de los años noventa mantener en el nombre de esa asociación el término Tercer Mundo, poco a poco en otros ambientes este ha caído en

---

<sup>5</sup> En un artículo titulado “Hoy también hay ‘evangelios que no son’ el teólogo Juan Stam se refiere a los predicadores de la prosperidad como predicadores de un “Evangelio dinero-céntrico”. Ver Juan Stam, “Hoy también hay ‘evangelios que no son’,” en *Signos de Vida* 46 (2007), 21.

desuso y algunos teólogos latinoamericanos y científicos sociales críticos prefieren hoy día usar el término Sur o países subdesarrollados para indicar el mismo sentido que contenía durante el ambiente geopolítico de la llamada “guerra fría” el término Tercer Mundo. Uno de los motivos por el cual pierde vigencia el término Tercer Mundo, es debido a que algunos pensadores críticos argumentan que el llamado Segundo Mundo ha asumido la misma lógica hegemónica del Primer Mundo.

Por tal motivo y para actualizar el contenido de la frase de Assmann, propongo cambiarla de la siguiente manera: La Parroquia evangeliza las iglesias. Entendiendo que la noción Parroquia connotaba en sus orígenes tierra de extraños, de los extranjeros, de los que vivían en el exilio.<sup>6</sup> Aunque, desde Constantino, parroquia ha llegado a significar una jurisdicción geográfica, una división administrativa demarcada por ese Imperio y luego asumida por la institución eclesiástica. Para el mundo protestante latinoamericano, incluyendo al pentecostalismo, esa noción se perdió y el templo se convirtió en el único lugar para el *kerigma* y la celebración de los sacramentos. Además, en general las iglesias han reducido su misión a la única función de la celebración del culto y este únicamente en el templo. Esta práctica ha venido acompañada de una teología individualista, de religión privada, salvacionista y por supuesto dualista. En esta corriente religiosa, el mundo es todo lo que hay fuera del templo y se concibe como un escenario dominado por el mal, donde reinan las tinieblas. El mundo fuera del templo es un enemigo y está llamado a perecer. Por otra parte, en esa tendencia, la salvación solo mira y espera al cielo futuro, mientras tanto al templo lo han

---

<sup>6</sup>Geiko Muller-Fahrenholz, *El Espíritu de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1995, 50-52.

convertido en único lugar de revelación y la práctica de la fe reducida al corazón de cada individuo como asunto privado. Este dualismo no se responsabiliza ni por la creación ni por la historia de la humanidad.

A propósito de parroquia, cuando Juan Wesley en el siglo XVIII declaró que el mundo era su parroquia, lo hacía justamente porque él estaba siendo expulsado de los templos. Además, Wesley había llegado a la conclusión de que la parroquia centrada en el templo no tenía ninguna capacidad pastoral ni misionera.<sup>7</sup> Por eso él salió del templo y se fue al “mundo” para encontrarse allí con la historia, con las inhumanas condiciones sociales y económicas, con la injusticia y sus victimarios, pero también porque allí en la parroquia fuera del templo estaban anunciándose buenas noticias para transformar el mundo. En otras palabras, la iglesia templocéntrica no tenía posibilidades evangelizadoras, como aquellas que el mundo le abría a Wesley.

Volviendo al caso africano, la lectura de Assmann causó impacto porque en ella invirtió la larga y dominante tradición evangelizadora de las iglesias y agencias noratlánticas, entre las cuales habían algunas que se creían poseedoras de la verdad del evangelio y únicas autorizadas para cumplir la Gran Comisión.

Por ello, afirmar que también estas iglesias eran objeto de evangelización, es decir receptoras del *Kerigma*, sonaba a herejía o sacrilegio para la perspectiva colonizadora. Ciertamente era un atrevimiento genial que invertía el rumbo de la evangelización, pues ahora la palabra transformadora procedía del Sur y sin complejos se dirigía hacia el Norte. Pero en esta nueva estrategia funcionando a la inversa, estaba en

---

<sup>7</sup> José Duque, “El mundo es mi parroquia porque otro mundo es posible” en *Vida y Pensamiento* 24, 2 (2004), 47-62.

juego algo más que recursos, algo más que religión; con ella se estaba desnudando el viejo proyecto de dominación como era el de la decadente empresa colonial. Con este acto, según lo veía Assmann, los africanos decían su propia palabra, asumían el rol histórico de responsabilizarse por construir un mundo diferente, un mundo de iguales, en el cual también estaban invitadas las iglesias del Norte. La construcción de ese mundo de dignidad, de autodeterminación y con identidad propia, por supuesto, requería una conversión de parte y parte para poder romper la dominación colonial e iniciar, juntos, la construcción de una relación de tu a tu, es decir, de iguales. En fin, la evangelización recobraba su verdad original, cual es, que ninguna verdad es *a priori* y que la evangelización no consiste en proclamar respuestas prefabricadas en otras culturas como verdades fijas. La evangelización es buena noticia de emancipación y de acuerdo a las condiciones de cada lugar, una evangelización cuya verdad hace libres a quienes la ponen por obra (Jn.8:32).

Lógicamente que tal propuesta africana conmocionó el mundo rico de no pocas iglesias. Algunas amenazaron con romper definitivamente los vínculos. Pues la prepotencia y los aires de superioridad que siempre les caracterizó, no les permitía entender el mensaje de Salud que ahora anunciaban valientemente los africanos. Una verdad era que la evangelización proveniente del Norte, en muchos casos, se confundió con el expansionismo colonial de su época y por ello fue igualmente avasalladora y por ello pasó por encima de las culturas locales. Pero estos africanos habían descubierto que con los recursos financieros y con el personal misionero cristiano occidental, venía camuflada una lógica colonial, una estrategia de dominación compatible con la dominación económica, política y militar que habían tenido que soportar por siglos. Esa empresa colonial acostumbraba sacar de África todos los recursos naturales que quería, la minería y hasta contingentes seleccionados de hermanos y

hermanas africanos para venderlos como esclavos en otras tierras. Todo esto lo hacían sin necesidad de pedir permiso y peor aún, sin ninguna responsabilidad ética.

La visión de Hugo Assmann no solo estuvo en darle sentido evangelizador al mensaje africano sino en retomar el contenido originario del *kerigma*, cual es, que la Buena Noticia es una noticia de salvación, la cual para los africanos en el contexto colonial significaba, con toda razón, una noticia emancipadora. Evangelización en ese contexto tenía que entenderse como emancipación.

La parroquia evangeliza a las iglesias. Hoy día la parroquia, mucho más allá de lo que sucede en el templo, sigue pasando por las contradicciones de la historia. Por un lado, está amenazada de hambrunas, de inseguridad y violencia generalizada, de desempleo, de insalubridad, de impunidad, de cinismo, de terrorismo estatal y fundamentalista; es decir, hoy la parroquia es un escenario marcado por la injusticia y la degradación humana e institucional. Por ejemplo, se dice que en Colombia, algo más de dos tercios del Senado de la República están involucrados en el paramilitarismo, la corrupción y el Narcotráfico. La hegemonía imperial por vía del mercado ilusiona a la población con el consumismo, mientras abandona casi dos tercios de la población en la miseria.<sup>8</sup>

Por otro lado, no todo es tinieblas en la parroquia, también en ella se han organizado múltiples movimientos inclusivos de género como buena noticia,<sup>9</sup> hay movimientos y grupos

---

<sup>8</sup> CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) informe anual agosto del 2003. Disponible en [www.bbcmundo.com](http://www.bbcmundo.com).

<sup>9</sup> María Cristina Ventura, "Teología feminista: atrevimiento, belleza, subversión" en *Signos de Vida* 47 (2008), 10-15.



organizados para luchar contra la contaminación, la deforestación y la explotación no controlada de la naturaleza. Numerosos artistas han puesto a disposición sus enormes capacidades para - a través del arte - sensibilizar al pueblo por la paz, la justicia y la equidad. La verdad es que allí en la parroquia están las voces emancipadoras, las voces que luchan por la justicia, por la paz, por la equidad, por la dignidad; es decir, allí en la parroquia hay compromisos de praxis humanizadora. Los caminos de Galilea fueron la parroquia de Jesús, allí multitudes creyeron en el Evangelio. La parroquia es entonces un lugar de evangelización, porque allí se suscitan esperanzas.

### 3. La evangelización suscita esperanzas

La evangelización como verdad capaz de hacer libres a quienes creen, libres de toda enajenación, alienación, deshumanización, exclusión y marginación, en otras palabras, reconocida como verdad emancipadora, a través de toda la historia, ha llegado a ser real en contextos epifánicos concretos. En el caso que estamos citando del movimiento africano de descolonización, la V Asamblea del CMI era reconocida por Assmann como un *kairos*, un tiempo de Gracia, un contexto epifánico. En esa época allí en África se estaban sucediendo - y reiteradamente - muchos acontecimientos que Assmann leía como signos de los tiempos. Además, el CMI se había convertido en esos días en un espacio para escuchar y transmitir las voces de quienes lograban hacerse oír en las iglesias. En el caso de la América Latina y el Caribe, por medio del ministerio sobre Derechos Humanos y el de Refugiados del CMI y, con la colaboración de algunas iglesias locales y ONGs, por ejemplo, en los tiempos de las dictaduras de la Seguridad Nacional, gracias a esos ministerios se salvaron muchas vidas y se protegieron otras sacándolas al exilio. Imposible olvidar, como lo recoge

la memoria presentada en *Guatemala Nunca Más*,<sup>10</sup> donde las víctimas del periodo de la Seguridad Nacional fueron más de 52,000, entre las cuales casi veinte y tres mil fueron asesinados y desaparecidos. Datos macabros similares hay sobre el Salvador, Honduras, Nicaragua, Brasil, Argentina, Chile etc. Pero la mayoría de esos casos se olvidaron o quedaron cubiertos en completa impunidad.

La V Asamblea del CMI suscitaba esperanzas factibles porque el testimonio reciente de compromiso con los “pequeñitos” de este organismo ecuménico había logrado trascender las mismas iglesias. Esa Asamblea realizada en el contexto africano, cuyo pueblo estaba luchando y manifestando ansias de liberación, constituía un ambiente propicio para la Epifanía, para la manifestación de la Buena Noticia. En aquel contexto una verdad contundente se revelaba, Dios no es colonial, ni creó razas superiores, ni esclavos, sino un mundo para que toda la humanidad viva en relaciones de iguales. El colonialismo, la esclavitud, el despojo, la explotación y la exclusión eran tenidas como concreciones del pecado que enajena, aliena, deshumaniza o mata. Por ello, la Asamblea de Nairobi no era un evento circunstancial, sino que había condiciones históricas propicias para que esa Asamblea fuera tenida como un acontecimiento potencialmente evangelizador.

Suscitar la esperanza es condición de la evangelización. Dicen los Evangelios que multitudes seguían a Jesús y su fama se extendía (Mt. 4:24, Lc. 5:15). Este ha sido y es un criterio para la evangelización desde la perspectiva de los sujetos, como en tantos casos de quienes tomaron la decisión

---

<sup>10</sup> Este informe consta de IV tomos y fue preparado y presentado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998. Ver Arzobispado de Guatemala, *Guatemala Nunca Más*. IV tomos. Ciudad de Guatemala: ODHAG, 1998.

de ir a encontrarse con Jesús, motivados por los muchos testigos que difundían la fama de la Buena Noticia de Salud. Porque Jesús de Nazaret con su ministerio, con su praxis suscitaba esperanzas y despertaba la fe de quienes reconocían una gran oportunidad para salir de su condición inhumana y degradada que la cultura y la injusticia de su tiempo les había condenado. Pero ir al encuentro con Jesús el salvador, requería también tomar el riesgo, la osadía, la valentía de hacerlo, es decir, de salir de la posición estática y cruzar la enorme barrera de la marginación y la exclusión.

En lo anterior, entonces, hay otros elementos complementarios que tienen que ver con los efectos de la evangelización. Uno es que hay un *kairos*, un contexto, unas condiciones que permiten un encuentro evangelizador. Es el caso que citamos con la V Asamblea del CMI en Nairobi, esa era una hora oportuna, la cual estaba dada, entre otras razones, por la voz emancipadora de sectores africanos y por el eco que encontraban en la Asamblea. Otro elemento complementario de la evangelización, es que la voz emancipadora, como la voz de Jesús, se expone a la cruz, pero su mensaje romperá barreras y encontrará espacios transformadores para salvar vidas.

La evangelización suscita esperanza en cuanto restaura la persona como sujeto y con ello le abre la posibilidad para participar en la construcción de un proyecto de vida conducente a superar las condiciones que producen las tinieblas del pecado. Un proyecto de humanidad nueva, un proyecto común forjado ya no en la soledad del individualismo sino acuerpado como pueblo de Dios, y así como cuerpo-sujeto iniciar la peregrinación juntos hacia un horizonte de sentido común que se dibuja en el reinado de Dios y su justicia, según la praxis de Jesús. Esto implica además, que la evangelización que suscita todos esos sueños de esperanza creadora para el presente y el futuro, carga de sentido la vida de ese cuerpo y de cada persona involucrada,

pues al responder a la Buena Noticia les hace discípulos co-creadores del proyecto de Dios.<sup>11</sup> Como dijo Monseñor Arnulfo Romero “La lucha del pueblo profético es contra el pecado, contra el diablo y contra las consecuencias de todo esto. No luchar contra las injusticias del ambiente no es ser verdadero pueblo de Dios” (15 de julio de 1979).

Pero el pueblo de Dios no peregrina disperso y sin un proyecto organizado, allí están ya las iglesias como cuerpo de comunión, a las que hay que preguntar entonces, ¿si con su vocación y ministerios están suscitando esperanzas para la parroquia de hoy? ¿Dónde está el movimiento ecuménico? ¿Dónde están las iglesias? ¿Dónde está el lugar epifánico? En la parroquia diversas voces de sujetos hay y muchas que gritan con ansias de salvación, pero ¿dónde y con quien hacen eco esas voces? Insistimos en la pregunta, ¿Hicieron eco esas voces en la IX Asamblea del CMI realizada en Porto Alegre en el 2006? O, ¿quizá el eco de la parroquia llegó a la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) realizado en Aparecida, Brasil, 2007? ¿Tal vez, el eco de las voces de la parroquia se oyó en la V Asamblea General del CLAI realizada en Buenos Aires en el 2007? También podemos preguntar al Foro Social Mundial y Teología de la Liberación, ¿si es allí donde la parroquia se dirige porque este Foro suscita esperanzas de convertirse en un posible evento evangelizador, como el caso de Nairobi? Con más insistencia esa pregunta debe dirigirse a las iglesias establecidas, ¿Qué voces de la parroquia se oyen en sus templos? ¿Qué ministerios están desarrollando las iglesias para ser reconocidas por los peregrinos y voces de la parroquia como lugar epifánico? ¿Con qué praxis, según los testigos, ellas suscitan esperanza?

---

<sup>11</sup> Sobre Dios, la historia y el ser humano como co-creador ver Juan Luis Segundo, *Teología abierta*. Tomo 2. Madrid: Cristiandad, 1983, 331-45.

## 5. Conclusión

No presentamos esta nota final como una conclusión, posiblemente podíamos decir mejor que son algunas preguntas pendientes. Pues hay innumerables mensajes y voces en la parroquia para vitalizar la evangelización, pero ¿lo saben y los oyen las iglesias? Si lo saben y oyen estas, ¿qué hacen con ese ruido? Bueno, no vamos a redundar más sobre lo mismo, pero el punto que ponemos en discusión es el viejo debate de la manifestación salvadora de Dios en la historia y no necesariamente en lo ritual religioso. Bíblicamente hay dos referencias, entre muchas otras, que nos sirven para ilustrar tal realidad: el caso de Nabucodonosor llamado siervo de Dios por el profeta (Jer. 25:9), y la afirmación de Jesús en torno a la proclamación pública de los discípulos: "...si estos callaran, las piedras clamarían" (Lc.19:40). La manifestación de Dios es la que suscita las esperanzas. Pero ¿solo se manifiesta por medio de las voces oficiales recluidas en el templo?



Benjamín Cortés

## Discerniendo el camino de la misión: una búsqueda comunitaria en Araya

Victorio Araya ha sido y es un teólogo provocativo para la renovación del pensamiento bíblico-pastoral, que ha buscado discernir el camino de la misión del reino de Dios, en clave liberadora, particularmente en y desde el universo mesoamericano, su área cultural natural. Es decir, su hábitat teológico en un sentido integral y dinámico. Su docencia e investigación en la academia universitaria, su predicación en el púlpito y en las plazas populares, su reflexión sobre temas de frontera en encuentros teológicos, y sus luchas sociales con los pueblos se entroncan en Mesoamérica, su lugar de nacimiento y evolución, mundo en que toma lugar el desarrollo de su madurez teológica, política y cultural. Araya discurre en un itinerario como pensador y profesor de teología a nivel internacional, lo que le ha permitido forjarse intercultural e intercontextualmente, considerando como es evidente su sólida educación teológica en San José y Salamanca,

---

Benjamín Cortés Marchena: Magíster en economía. Pastor de la Iglesia de Cristo y actualmente es rector de la Universidad Evangélica Nicaragüense Martin Luther King, Jr. en Managua, Nicaragua.

donde finalmente se doctora en 1981 con una tesis sobre Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino, ambos teólogos de la liberación. En 1983, Araya amplió y revisó su tesis, y la publicó con el título: *El Dios de los Pobres. El misterio de Dios en la teología de la liberación*.<sup>1</sup> Araya participa conscientemente en las primeras etapas del desarrollo de la Teología Latinoamericana de Liberación (TLL), sobre la cual ha escrito varios ensayos, y comprende su difícil desarrollo histórico-social.<sup>2</sup>

Araya participó en el novedoso y difícil diálogo cristiano-marxista en América Latina y el Caribe, contribuyendo al debate con una importante obra sobre el tema,<sup>3</sup> el cual se torna relevante y se profundiza a partir del triunfo de Salvador Allende en Chile, en que cristianos y marxistas convergen en los desafíos de luchar por la causa justa de una revolución que se propuso reducir las desigualdades sociales, y trató de construir un proyecto donde el pueblo fuese el sujeto de sus propias transformaciones. No obstante, este tema no se limita a la experiencia chilena, sino que toma lugar en diversas sub-regiones de América Latina y el Caribe, con diversos énfasis.<sup>4</sup> La contribución de Araya con respecto al tema fe cristiana y marxismo, se prolonga hacia la inédita experiencia de la revolución popular sandinista 1979-1990, en cuyo proceso se crea la convergencia hacia un diálogo y cooperación dialéctica, necesaria y crítica entre sandinismo-marxismo-cristianismo. No obstante, la incidencia reflexiva

---

<sup>1</sup> Victorio Araya, *El Dios de los pobres*. San José: DEI, 1983.

<sup>2</sup> Victorio Araya, "La Teología de la Liberación: Aproximación histórica" en Varios, *Teología de la Liberación-Documentos sobre una Polémica*. San José: DEI, 1984.

<sup>3</sup> Victorio Araya, *Fe Cristiana y Marxismo. Una Perspectiva Latinoamericana*. San José: Territorio, 1974.

<sup>4</sup> Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo. Historia y Documentación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.



de Araya al respecto, no se limita al diálogo y cooperación entre cristianos, sandinistas y marxistas de una revolución que alcanzó un impacto universal. Su trabajo como teólogo se entreteje también en el desarrollo creativo y doloroso de la revolución social centroamericana, particularmente en las luchas de los pueblos, de las iglesias, y del movimiento ecuménico de Guatemala y El Salvador, en cuyos procesos de lucha por la paz, se constata el acompañamiento bíblico y misiológico de Victorio en una diversidad de talleres y encuentros pastorales. Su contribución teológica se entronca en la proclama del Kairós Centroamericano que trató de desafiar a las iglesias hacia una misión fiel al Evangelio en el espíritu del martirio de los pueblos centroamericanos hacia la construcción de la esperanza,<sup>5</sup> así como su acompañamiento teológico-pastoral en la reflexión y debate ante los 500 años de resistencia a la colonización, son signos de compromiso y amor a la causa del pueblo pobre y creyente.

Mi compañerismo y trabajo de organización ecuménica y de reflexión teológica con Victorio se profundiza entre 1980 al 2000, particularmente en los encuentros ecuménicos regionales promovidos por la Comunidad Cristiana Mesoamericana, el Consejo Mundial de Iglesias y la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos del CIEETS, en cuyos eventos Victorio abordó una diversidad de temas teológicos y sociales con la participación de más de mil líderes de iglesias y comunidades de base, conectados orgánicamente a los proyectos alternativos de Centroamérica, de cuya reflexión haré una referencia breve en torno a las reflexiones que sobre espiritualidad de la misión. Victorio profundizó en este proceso como teólogo de la misión profética entre y desde los pueblos mesoamericanos.

---

<sup>5</sup> *El Kairós en Centroamérica*. Managua: Nicarao, CIEETS y CAV, 1990.

Victorio no sólo es costarricense, sino también mesoamericano. Él ha sido una persona sensitiva, de tal modo que en su itinerario de trabajo en Guatemala o en Chiapas, entre los mayas-quiché, es como un “chapin”, o un “chiapaneco”, que comprende los símbolos de la comunidad, sus lenguas, su fe, sus tradiciones, integrándolas a su reflexión y devolviéndolas a la comunidad. Por su vinculación con la luchas del pueblo nicaragüense, ama el San Juan y el Cocibolca, el Xolotlán y el Momotombo. Gusta del pinolillo y la cuznaca, y disfruta “Nicaragua, Nicaraguita”, o “Vivirás Monimbó”. Como buen conversador, también se mueve al ritmo de “Sopa de Caracol” y “Suenan los Tambores”. Y aun cuando se pudiese sospechar que es un discípulo de Gutiérrez, de Sobrino, de Míguez-Bonino, de Pikaza, de Barth o Rubén Alvez, se perfila más como un teólogo ecuménico maduro con luz propia, sujeto-creador de una teología marcada por su espíritu de pensador, y pedagogo de la reflexión de la fe desde la base, en el que el Dios de los pobres se revela y actúa. Araya se ha adentrado en diálogo crítico-constructivo con las diversas escuelas teológicas, con la sabiduría popular, con la religiosidad ancestral y post-moderna, labrando con muchos un camino pastoral que construye respuestas a los problemas humanos, tejiendo su exégesis entre la trenza del contexto mesoamericano, el discernimiento y encarnación de la Palabra viva, y su praxis social en el tiempo de la Gracia de Dios, o aun cuando pareciera que el horizonte se cierra.

## **1. Discerniendo el camino de la misión en las encrucijadas**

La misión del reino de Dios no se da en el vacío sociológico, ni en el subjetivismo de una conciencia burguesa, sino en el desarrollo de espiritualidad que fundamenta una cultura de luchas sociales continuas de un pueblo por la justicia, la paz y la

igualdad. La misión del reino de Dios está latente en el desarrollo cultural de los pueblos mesoamericanos, haciéndose inspiradamente en el fragor del trabajo, y al calor de la cadena volcánica que se desgrana desde la Sierra Madre, o en los pipantes miskitos que bifurcan los raudales del Wangki. Una verdad en todo sentido, es que no se puede hacer teología sin el espíritu de las culturas, sin la diversidad maravillosa de la flora, sin el Usumacinta o el Lempa, sin el pan de maíz de los mayas, sin la comunidad pluricultural de este universo humano, de sus historias, sus lenguas, sus canciones, tradiciones y mitos. La teología se origina en el encuentro histórico del Dios de la gracia y la comunidad humana con su respuesta didáctica y dialéctica, con todas sus implicaciones contextuales e históricas-sociales, en las cuales Dios se hace compañero en este proceso de vida y de transformaciones. En este sentido, Araya piensa que la práctica de fe no se puede vivir fuera de una geografía, ni de la historia. Por lo tanto, se preocupa por discernir el contexto dinámico de la situación humana en que el reino de Dios se manifiesta en forma nueva, dialógica, reflexiva y encarnacional. Es evidente que la irrupción originaria del reino de Dios es entre los pobres, y su manifestación histórica-social es entre las mayorías excluidas hasta el día de hoy, porque la opción de Dios no es coyuntural, sino ética, es decir, es su principio fundamental de su opción justa en la causa de las mayorías del mundo, que son obreros y campesinos, jornaleros y pobladores, que han construido las ciudades del mundo, que producen los alimentos, que mueven la industria, que hacen crecer la economía, que cuidan de la creación, hacen y dan sentido a la historia, aun cuando estas mayorías viven en la periferia de la ciudad, sufren hambre y sed, y su economía es confiscada continuamente.

Y otra verdad entre tantas, se hace cada día más evidente: los países del Tercer Mundo son aún más pobres y en proceso de pauperización creciente. Las propuestas de desarrollo

propiciadas por Naciones Unidas, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, han fracasado. Y lo grave del asunto es que ellos lo saben, y no lo dicen, y continúan con “más de lo mismo”, derrochando presupuestos en ineficaces burocracias, y en costosas asesorías, sin mayores resultados. Los índices de pobreza, desempleo, mortalidad infantil, analfabetismo, muestran niveles ascendentes. Los Gobiernos no han querido cumplir con los compromisos contraídos en las Cumbres realizadas por Naciones Unidas hacia el fin del siglo XX. Y a ello se agrega que el capitalismo y la sociedad occidental han sido incapaces de crear una cultura que supere el problema del hambre. El pan de hoy y de mañana sigue siendo la principal preocupación para las mayorías del mundo. Pero el problema no es la escasez de pan, o de tierras agrícolas, sino de estructuras que impiden a niños y adultos tener acceso a sus derechos básicos. Las estadísticas nos dicen que nunca en la historia se había producido tanto alimento como hoy, pero nunca en la historia se había constatado tanta hambruna y desempleo masivo como en la postmodernidad. Este enfoque de las necesidades humanas, de la exclusión, y el desafío hacia procesos de transformación, está presente en la reflexión teológica-social de Araya en la consulta ecuménica mundial de Lárnaca en el año 2000, en que profundiza la tesis de ser prójimo sobre la base del compartir los recursos desde la comunidad y en comunidad, en un contexto de equidad, incluyendo como imperativo ético la construcción de un nuevo orden socio-económico fundamentado en el intercambio recíproco-justo.<sup>6</sup>

Como lo sabemos, el 60% de la población Centroamericana vive en condiciones de pobreza y sufrimientos. Y frente a ello, los gobiernos capitalistas del área y el sector privado han sido insensibles a la miseria y el dolor. Sus prioridades

---

<sup>6</sup>Victorio Araya. «Llamados a ser Próximos-DIAKONIA 2000», inédito.

han sido la dominación de una clase sobre la otra, la acumulación de riquezas, la explotación de la mano de obra obrera-campesina, el robo, el despilfarro y la entrega de nuestra soberanía a los Tratados de Libre Comercio, nuevas formas de colonización económica del capital transnacional. En Nicaragua, solo las revoluciones inconclusas de 1893 y 1979 han propuesto sociedades alternativas al servicio de la dignidad humana y la libertad, a pesar de las contradicciones propias y externas que les impidieron desarrollarse. En Mesoamérica, la revolución social ha concretado importantes objetivos al iniciar la construcción de una cultura de paz, una cultura de la solidaridad, una cultura democrática, un compromiso con la tierra y la ecología, una cultura de los derechos sociales, económicos, políticos, religiosos y ecológicos, una cultura de la integración de los pueblos desde la base hacia su propio bienestar. Toda esta cultura está en proceso de construcción a pesar de las políticas neo-liberales-excluyentes. El Kairos Mesoamericano y las profusas reflexiones en los encuentros regionales en los que Araya participa como teólogo y humilde obrero de la obra del Señor, profundizan en el análisis socio-económico de estas realidades, y las posibilidades de los pueblos de subvertir el orden del capital transnacional.

La comunidad mesoamericana es creyente, vive y hace una teología comunitaria ecuménica. Es una comunidad que ama subversivamente, y es amada por el Dios de amor que conoce su historia, sus sufrimientos y esperanzas, y sus secretos. Es una comunidad que se da toda por amor, a cambio de nada porque ama para transformar! Es una comunidad que vive su fe día a día, construyendo un camino teológico-pastoral que le permita encontrar soluciones a sus necesidades y concretar sus utopías. Araya dice a este respecto: "No existe reflexión de fe sin geografía. Toda respuesta teológica tiene una ubicación precisa en el seno de la historia como búsqueda de una encarnación situada. No se sucede por encadenamiento de ideas en el aire. Responde a una comunidad de

fe esto es, a personas concretas que creen y piensan su fe en Jesucristo en condiciones determinadas. La respuesta teológica tiene un interlocutor privilegiado. Depende en la selección y acentos de su reflexión de la importancia que le confiera a su entorno geográfico, a su lugar social. Por ello, la respuesta teológica puede y debe ser también interpelación profética a los hechos y procesos históricos.”<sup>7</sup>

## **2. Hacia una espiritualidad de la misión evangélica: compromiso, fidelidad e identidad histórica**

Araya ha venido al encuentro de las iglesias y pueblos mesoamericanos para tomar con ellos el arado, y ayudar a sembrar semillas de esperanza. Vino para unirse en la autoconstrucción de viviendas populares y de escuelas comunales. Ha estado presente en lugares donde todo falta. Allí en el duelo, y a la vez, donde una vida nueva irrumpen en el mundo con su belleza. Su denso itinerario, su cultura teológica, su encanto en torno a la luz y la ternura de Dios, su cariño y amistad, provoca decir una palabra acerca del don sagrado de su vida y su caminata mesoamericana, en la que Araya, discierne el camino de la misión evangélica, en movimiento hacia la libertad-con-pan-y-vino.

La resistencia humanista-pacífica de las hijas e hijos de las tierras mesoamericanas deviene de una cultura de la libertad. La identidad mayor del mesoamericano radica en este

---

<sup>7</sup> Tomado del artículo que recoge en sus líneas fundamentales el texto de la ponencia presentada por el autor en la Consulta Mundial: «Llamados a ser Próximos-DIAKONIA 2000» convocada por el Consejo Mundial de Iglesias a través de la Comisión de Ayuda Intereclesiástica, Servicio Mundial y Refugiados (CICARWS), en noviembre de 1986, en Larnaca, Chipre. (300 participantes de 103 países).

paradigma. Su lucha histórica, de carácter pacifista, no ha sido para someter a otros pueblos, o acumular tierras, sino para ser libres en comunidad. Este principio de libertad es fundamento para la democracia y la participación entre iguales, abriendo a mujeres y hombres el camino del futuro. Ciertamente, la resistencia, avances y creatividad de los pueblos no ha sido fácil en más de cinco siglos de conflictos, pues su resistencia ha estado fundada en el amor a la vida y a la tierra, a la cual pertenecen. La resistencia a la colonización constata que la esclavitud deshumaniza los cuerpos y mata el espíritu, mas la lucha libertaria emancipa y crea la comunidad de mujeres y hombres nuevos. De ahí que la resistencia sapiencial-cultural mesoamericana demande ser ella misma, tanto frente a un pasado de quinientos años de atraso, como en el diseño novedoso de un futuro sustentable, el cual demanda conocimiento y acción.

Por lo tanto, las fuentes de la esperanza mesoamericana que alimentan la construcción de su futuro sostenible, y particularmente de su dignidad, éstas son, espirituales, éticas y pastorales. Son fuentes de vida para la vida plena ante toda negación. Las fuentes de esta esperanza, son fuentes de vida para los pobres, y para el mundo, y no depende y no tiene nada que ver con la empresa privada que supone progreso para los pueblos. El futuro del mundo descansa en la mística, en la misericordia y en la solidaridad recíproca de la comunidad. De modo que las fuentes de la esperanza devienen de la práctica del amor, de la vida en el Espíritu que dan cuerpo, vigor y vida a la esperanza de los pobres y a la creación entera.

### **3. El Espíritu de Vida: fuente de la esperanza**

Tal como lo hemos afirmado, es el pueblo pobre y creyente que, a pesar de sufrir las opresiones y hostilidades sofisticadas de la post-modernidad, nos anuncia que la vida en el Espíritu

es la afirmación del valor, plenitud y trascendencia de la vida. Amar la vida es cultivarla, reproducirla y prolongarla. El Espíritu de Vida es el Espíritu que convoca a mujeres y hombres a la convivencia; convivencia que genera vida, provoca al amor fraternal, el compartir el pan, llorar con los que lloran y luchar con los que luchan por causa de la justicia. Esta convivencia real origina la comunidad; la nueva relación de mujeres y hombres que resisten a los fetiches del pecado estructural y se anteponen al exterminio del amor a la vida. DE manera que la comunidad que nace de la convivencia real, vive el conflicto real que origina su ruptura con el sistema de injusticias. Este conflicto supone el martirio y la esperanza real por causa del reino de Dios, reino de libertad y paz. La comunidad que experimenta el martirio y la esperanza es la comunidad que es afirmada por el Espíritu de Vida, da fe de la resurrección y celebra en su camino de santidad la palabra viva del Dios humanado que habita entre ellos y ellas. La comunidad en su martirio y esperanza vive en el Shalom del reino de Dios, y testifica que el Espíritu de Vida hace posible la justicia, viviendo una espiritualidad de resistencia a los poderes del mal, y en fidelidad a la misión del reino, bebe de la savia del Espíritu de Vida para:

- a) Caminar en resistencia activa en favor de la justicia, fruto mayor de la vida en el Espíritu.
- b) Encarnar la presencia de Dios.
- c) Salir del silencio y crear la cultura de la palabra.
- d) Abandonar la ausencia, y re-afirmar su presencia real para cambiar las estructuras que producen pobreza y muerte colectiva.
- e) Combatir la depresión y la muerte prematura.
- f) Definir en cada etapa la agenda prioritaria, organizarse democráticamente y trabajar unidos en busca de eficacia, para salir del laberinto en que la ha sumido la



colonización y la post-modernidad occidental, contra lo cual batalla, con ansia loca de salvar a la humanidad y a los que la ofenden.

- g) No conformarse a este siglo sino renovarse en su propio entendimiento, en toda la manera de vivir, nutridos por la fuente inagotable de la «sola Fide» cuyo corazón y origen es la resurrección; la «Sola Gratia» por la cual somos salvos para nuevas obras, y la «sola Scriptura» que da testimonio de la Revelación comunitaria de Dios en Cristo Jesús que nos ama con ternura, concepto teológico muy presente en la reflexión de Araya.

#### **4. La verdad en el amor fraternal**

Araya al discernir la situación humana en su contexto propone que no nos dejemos llevar por cualquier corriente de opinión, porque todos los días se nos indocrina sobre una democracia, unas libertades individuales, unos derechos humanos, actividades de hombres astutos que tratan de engañar al pueblo. Y propone a la vez abrirse al Espíritu de Vida que guió e inspiró proféticamente a Jesús, que nos interpela a vivir según la verdad en el amor para crecer con madurez y cohesión humana, que no juzguemos según los rumores, sino que actuemos conscientes de nuestras responsabilidades y opciones en busca de la verdad. Y es evidente que las preocupaciones paganas que estimula el «nuevo orden» nos llevan a la nada. Mas el vivir la verdad en el amor, nos libera de la hipocresía y las conspiraciones entre hermanos y hermanas, nos hace conscientes de nuestros pecados, debilidades e incoherencias, y nos promueve a la justicia y la santidad. Vivir la verdad en el amor es una utopía posible. Es parte del corazón de la ética individual y social de mujeres y hombres que van construyendo en la transición dialéctica y dolorosa de sus procesos pastorales el hombre nuevo, accionados por el Espíritu, conscientes de sí mismo y lo que

esto significa en nuestras relaciones. «El Espíritu de Verdad, que el mundo no puede recibir porque no lo ve, ni lo conoce» nos ayuda para discernir nuestros actos e historia, y progresar hacia la verdad, conscientes, que nuestro camino pasa por la cruz y la muerte, para alcanzar esa verdad y esa vida, signos de Dios por excelencia.

Vivir la verdad en el amor, es un imperativo ético que desafía a la comunidad de carne y hueso, para:

- a) Ser más sensatos y responsables en nuestras vidas.
- b) Saber ver, juzgar y actuar al servicio de la justicia que viene de la fe y la gracia.
- c) No decir más mentiras ni manipular los evangelios. La iglesia es una de las organizaciones que habla más mentiras sobre la mujer, y usa el evangelio muchas veces para encubrir pecados, o defender posiciones contrapuestas a la verdad y la justicia.
- d) No actuar al amparo de la oscuridad o de la fuerza, sino tener conciencia de la luz que nos fue dada en Cristo para obrar en libertad y comunión.
- e) Conocer y vivir la verdad es la manera práctica, existencial y social para ser libres, siendo testigos de la verdad, fundamentados en nuestra propia experiencia.
- f) Para que realicemos nuestra vocación como hijos e hijas de Dios en libertad. Y que mediante nuestras relaciones leales vayamos alcanzando una mejor comprensión del sentido de la vida, la igualdad social y el destino humano.

## **5. La vida de fe en la praxis**

Son tan claras, profundas, sencillas y fecundas las enseñanzas de la Escritura acerca de la fe, que sus sólidos fundamentos

son la revelación y la resurrección. Es por ello que la fe se convierte en una fuente inagotable de la esperanza humana. El itinerario de la fe en la historia bíblica desde Abraham hasta la comunidad cristiana del primer siglo, y hasta nosotros hoy, es una fe que testimonia de los actos de liberación de Dios en medio del pueblo. Es por ello que la fe praxiológica del pueblo es la que atestigua que Dios ha venido a él, lo ha convocado y le ha dado su palabra. La fe no surge del vacío sino del conocimiento de un Dios que se ha dado a conocer. Es por ello que la fe de los primeros testigos del Israel primitivo y de la comunidad cristiana, como la nuestra hoy, no está basada en cosas sobrenaturales, ni en fenómenos de la naturaleza, ni en divinidades, ni en doctrinas religiosas, sino en el acontecimiento del Dios del éxodo, la praxis y el evangelio de Jesús, y su compañía en la historia moderna. La fe que libera, y se antepone a que hoy la iglesia de Cristo se convierta en la antigua sinagoga, se funda en el acontecimiento histórico de la resurrección de Jesús, y en la manifestación de su Espíritu hasta nuestros días él está vivo y camina con nosotros en el camino peligroso de esta noche del neo-liberalismo.

La fe existencial del pueblo continúa descubriendo a Jesús, interpretando su palabra, su presencia y sus manifestaciones en la historia y en la vida de los pobres. Esta fe confiesa que él se ha encamado en las realidades humanas y comparte su vida, convocándonos, no a la evasión, sino a vivir la fe en el corazón del conflicto de las realidades humanas, a tomar opción por la justicia, y discernir los signos del reino en este mundo convulsionado por el dolor de los cuerpos. Jesús resucitado y vivo nos interpela cotidianamente a enraizar la fe en los procesos de liberación del hombre, vivir la fe que suscita la vida y mantener encendido el sol de la esperanza en un futuro cierto. La vida de fe no es una vida milagrera, mágica ni ingenua. Es una vida que por la fe, fuente de toda esperanza, la mujer, el hombre, el pueblo:

- a) Afirma su justificación únicamente por la fe, testificando la justicia de Dios respecto a cada persona. En que Dios transforma a mujeres y hombres haciéndolos justos.
- b) Re-afirma que la sanación de los cuerpos son signos y manifestaciones de la Gracia.
- c) Por la fe actuamos en el presente y afirmamos el futuro; el futuro de una nueva vida, de cosas que hoy no vemos pero que tenemos certeza de ellas por las promesas que hemos recibido de Aquel que es fiel y verdadero.
- d) Al promover la vida humana mediante la praxis de fe vamos buscando una patria mejor, una ciudad que tiene fundamentos, en donde «no habrá allí niños que mueran de pocos días y ancianos que sus días no cumpla». (Isaías 65).
- e) Como pueblo de la esperanza debemos ver hacia arriba cuando nos sentimos desamparados. Cuando vemos que todo hace falta. Cuando hay suficiente pan y suficiente tierra pero no hay acceso a ello para los trabajadores. No obstante, estamos conscientes que las respuestas toman lugar horizontalmente. Dios viene del cielo y de la tierra. La plenitud de fe viene y se vive horizontalmente, ésta no es una fe metafísica. La plenitud de fe crea la esperanza. Es por eso que Dios no está al final de nuestras luchas, sino en el corazón del proceso y en el pueblo: punto principal de partida del proceso de liberación.
- f) La fe es nuestra mayor identidad. Esta fe se acrecienta hacia el porvenir.

## 6. La solidaridad humana en comunidad

En la Escritura encontramos diversas expresiones de solidaridad que surgen en el pueblo de Israel y la comunidad cristiana del primer siglo, debido a múltiples necesidades

espirituales, sociales y económicas de personas, familias y comunidades. Pero también tenemos significativos ejemplos de solidaridad en la comunidad cristiana contemporánea. La solidaridad es un servicio de una persona a otra, de una comunidad a otra, o de personas entre sí de un barrio, una iglesia o un país. Pero no es un servicio cualquiera. Se trata de una relación especial de una comunidad a otra, o de una persona a otra, o entre sí. Es especial esta relación porque se fundamenta en el amor, en la causa justa, en ser prójimo de verdad, en tener un conocimiento objetivo de la necesidad humana, y saber compartir los recursos espirituales y materiales con alegría y libertad, como lo afirma Araya en ponencia en Lárnaca. Dios ha mostrado de manera concreta su solidaridad con nosotros, haciéndose uno con nosotros, y entre nosotros en medio de nuestras necesidades y debilidades. Las enseñanzas descritas en los evangelios y las cartas apostólicas acerca del servicio (diakonía), tales como la comunidad de bienes; el sobrellevar las cargas los unos a los otros; el hombre herido y vapuleado por los ladrones y socorrido por el hombre de Samaria; la parábola del juicio final; la multiplicación de los panes y los peces; y la enseñanza profunda de la Santa Cena (eucaristía), etc., muestran el testimonio de un Dios de amor, de justicia y comunión, que nos invita a ser prójimo los unos de los otros, miembros los unos de los otros para compartir la vida, los símbolos espirituales y materiales que producimos, y tratar que nadie desfallezca en el camino por falta de pan. Araya subraya esta exhortación en sus reflexiones en los encuentros ecuménicos mesoamericanos.

Ha enfatizado que la solidaridad no viene del rico para el pobre, sino del pobre para el pobre. Es por ello que la solidaridad entre hermanos y hermanas fomenta la participación y la auto-gestión. La autogestión de la comunidad es un principio de vida, en la cual cada miembro de la comunidad hace su parte esencial, no tan solo para sobrevivir, sino para desarrollarse con dignidad. La

solidaridad asistencial, la solidaridad para el desarrollo y la liberación, y la solidaridad profética, es vital para nutrir la esperanza de los pobres. El movimiento de solidaridad es una fuente de esperanza para animar y acompañar desde dentro a mujeres y hombres en situación decisiva, es decir, aquellos que están entre la vida y la muerte. La excelencia de la solidaridad radica en afirmar, cultivar y levantar la conciencia del sagrado don de la vida. La solidaridad que conformamos en el norte y sur de personas, comités de estudiantes, de trabajadores e intelectuales, sindicatos, congregaciones y organismos evangélicos de desarrollo y otros gremios, conforma una serie de urgencias e interpelaciones, que necesitamos observar para que «no caiga la fe», para que «no caiga la esperanza».

- a) En primer lugar debemos de tener presente el compartir la esperanza con cada persona en pobreza, trabajando con ella o con él, o con comunidades en dificultades severas para poner fin al sufrimiento.
- b) Considerar a cada persona y cada pueblo como sujetos que poseen en sí potencialidades concretas para vivir y desarrollarse.
- c) Afirmar al pobre como actor colectivo, que su fuerza y espiritualidad es un recurso y un mensaje digno y de gran valor para ellos mismos y para el mundo, que tenemos mucho que aprender de la sabiduría del pobre.
- d) Abandonar la solidaridad vertical y la actitud paternalista para los fines de transformar nuestra práctica en una fuerza creativa y complementaria. Pasar de los hechos mágicos, de las ilusiones a una expresión de fe que de razón de nuestra esperanza y hechos.
- e) Afirmar en nuestros actos de solidaridad «la vida, la paz y la integridad de la creación». Desentrañar el simbolismo de nuestra vida y de la naturaleza, la belleza de los cuerpos, los dolores y movimientos de la flora, la fauna y el agua.

- f) Desarrollar modelos de vida sencillos que resuelvan las necesidades de la gente, y se antepongan a las vanidades de la sociedad de consumo que engendra la triste economía de mercado.

## 7. Las y los mártires centroamericanos

En Mesoamérica, los mártires son una inspiración profunda y fuente de esperanza para el pueblo. Ellas y ellos fueron teólogos de la resurrección, y no negaron su fe en Cristo ante amenazas, persecuciones y muerte. Vivieron el Evangelio real, por lo tanto no siguieron sus propias estrategias, ni fueron diplomáticos, sino fieles a Dios. Los mártires de Israel y de la Iglesia Cristiana nos legan hasta el día de hoy un testimonio que debemos imitar y honrar. La inmensa mayoría son mártires anónimos de las diferentes comunidades cristianas a lo largo de veinte siglos. En América Latina tenemos muchísimos mártires desde 1492 que murieron por defender el derecho de la vida de sus pueblos. En América Central el testimonio martirial-colectivo, de miles de cristianos nos interpela para predicar y vivir el Evangelio proféticamente. Los mártires nos abren el camino al Reino de Dios porque ellos han amado la justicia y la libertad. Su sangre no es en vano, sino simiente de esperanza. Ellos combatieron con las armas del Espíritu y vencieron sin matar a nadie porque amaron a todos en obediencia a su Señor.

Las y los mártires son mujeres y hombres de carne y hueso que sellaron con su martirio y esperanza la verdad de Dios vivida en medio de estructuras de pecado. Ellos siguen siendo un núcleo profético del mundo que anuncia y nutre la esperanza. Ellas y ellos nos recuerdan y exhortan que la iglesia será la iglesia cuando asuman la figura de aquel cordero como inmolado que vio Juan (Ap. 5:6) el único digno para abrir el libro. Las y los mártires nos interpelan a ser la

iglesia sierva del mundo, que nos hace avanzar con humildad y amor a dejarnos guiar por el Espíritu para sanar, salvar, redimir, limpiar, ungir, liberar por la Palabra y en el solo nombre de Cristo.

## **8. Conclusión**

Gracias Victorio por tu vida, amor y entrega a la enseñanza de la Palabra de Dios al pueblo pobre y creyente de América Latina y el Caribe. Muchas gracias por que tu acompañamiento teológico a los pueblos de Mesoamérica ha sido fiel, en la búsqueda de la liberación y la emancipación humana. Te expreso en nombre del compañerismo de la comunidad evangélica nicaragüense, nuestro amor fraternal y gratitud por tu vida entregada al magisterio de la enseñanza, y la formación de mujeres y hombres que siendo discípulos son llamado a ser apóstoles de la gracia y la libertad.



Roy H. May

## Escuchar las voces silenciadas: la ética en la polifónica aldea global

La diversidad representa una dificultad para la ética cristiana porque no facilita la construcción de principios, leyes o normas universales, que constituyen la “materia prima” de la ley natural en la tradición católica romana o de los imperativos categóricos tipo Kant en el protestantismo. La ética busca ser universal y que su universalidad la legitime. Si algo no calza, se trata de una equivocación y se debe rechazar. La “igualdad exacta” o falta de variedad es buena, “la diferencia” es mala. La realidad carnal no solamente está subordinada a un plano intelectual o espiritual, sino que parece distorsionar o contaminar la verdad universal.

Sin embargo, todos aquellos que por múltiples razones no “calzan” y cuyas voces son diferentes o, dicho más exactamente, han sido silenciadas, cada vez demandan con más fuerza ser vistos, oídos y tomados en cuenta. Ellos están

---

Roy H. May: Doctor en Teología. Profesor de teología y ética en la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Actualmente es el Director de la Escuela de Ciencias Teológicas de la UBL.

exigiendo nuevas formas de ser y de relacionarse en la comunidad. Siguiendo el ejemplo de Hechos 2:1-12 y la “polifonía de voces” que el fuego del Espíritu Santo anima, la erudita bíblica y feminista nicaragüense, Violeta Rocha, nos reta a pensar en una nueva clase de comunidad:

Dispuesta a hacer nuevas las cosas, el orden, las relaciones, ¡pero hacerlo bien! No de acuerdo a los estándares y exigencias del mercado, sino de acuerdo a la realidad del amor y de la misericordia. En fin, comunidades que tienen en común el derecho a la vida, al amor, al placer, a construir, a derribar, a recrear, a ser escuchadas, a ser diferentes...Polifonía teológica en la multiculturalidad latinoamericana y caribeña, es un deseo de continuar ese actuar del Espíritu en medio de nuestros pueblos. Una polifonía donde puede haber también disonancia pero en un ambiente armónico de intenciones de continuar juntos/as: ¡Una polifonía teológica con resonancia profética!<sup>1</sup>

Hacer esto demanda nuevas formas de construir la ética. Estas “nuevas formas” serán contextuales, respetuosas del género, y estarán centradas en personas y grupos, como agentes morales capaces de tomar sus propias decisiones. Sobre todo, las nuevas formas requerirán escuchar y respetar la diferencia y la diversidad: escuchar verdaderamente las voces silenciadas. En palabras de Rocha, tal ética no será universal, sino “polifónica”.

En lo que sigue, reflexionaré sobre estas dimensiones y sus implicaciones para hacer ética en una muy diversa o polifónica aldea global. Primero, sin embargo, describiré algunas voces de América Latina que han sido silenciadas. Luego, repasaré los pensamientos más relevantes de dos prominentes

---

<sup>1</sup> Violeta Rocha, “Polifonía teológica en la multiculturalidad latinoamericana y caribeña.” Conferencia inaugural como Rectora de la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica. *Boletín Rectoral* (enero-julio), 2.

pensadores cristianos latinoamericanos: Ivonne Gebara, de Brasil, y Raúl Fomet-Betancourt, de Cuba, a fin de sugerir un marco teórico para mis argumentos. Acto seguido, procederé a ampliar el significado de contexto y de la agencia moral y sugeriré la alteridad como el marco para la organización de una ética polifónica. Finalmente, concluiré con algunos breves comentarios en cuanto a la tarea que tenemos por delante, para elaborar la ética en una aldea global polifónica.

## 1. Voces silenciadas

### a. *Las voces de los empobrecidos:*

Hace algún tiempo, una pastora metodista describió su parroquia en Lima, Perú: Un vecindario industrial y botadero de basura, inundado de humo y polvo, aire viciado y malos olores, basura acumulada en las calles; carente de toda medida sanitaria, y lleno de casas de cartón apenas estacadas unas sobre otras. Tal es la realidad en que viven millones de personas alrededor del mundo. Un artículo en *Scientific American* nos informa que:

Uno de cada seis habitantes del planeta todavía lucha diariamente para tener una parte, si no todos, de los requisitos críticos de sobrevivencia tales como el agua potable, una habitación segura y sana como también los servicios básicos de salud. Esta gente sobrevive con un dólar o menos y está olvidada por los servicios de salud, educación e infraestructura. Cada día más que 20.000 mueren de pobreza, por falta de alimentos, agua potable, medicina y otras necesidades esenciales.<sup>2</sup>

Las voces de los empobrecidos nunca han sido escuchadas por las políticas del mercado libre, que impulsan la globalización y prometen prosperidad.

---

<sup>2</sup> Jeffrey Sachs, "Can Extreme Poverty be Eliminated?" en *Scientific American*, número especial (2005), 56.

### **b. Las voces de los pájaros:**

El amanecer en los bosques neotropicales irrumpe con un maravilloso coro formado por cientos de especies de pájaros, cada uno cantando su propia melodía para formar todos juntos lo que los ornitólogos llaman el “coro de la aurora”. Pero crecientemente, ante la masiva deforestación y el extenso monocultivo de piñas y bananos, las voces de los pájaros han sido silenciadas. Para mucha gente es difícil oír las voces de la naturaleza y no puede captarlas —ciertamente, Paul Tillich<sup>3</sup> preguntó hace años: “¿Somos capaces, *nosotros*, de percibir la voz oculta de la naturaleza? ¿Nos habla, a nosotros, la naturaleza? ¿Os habla a vosotros? ¿O bien se nos ha vuelta silenciosa, ha enmudecido ante los hombres (sic) de nuestro tiempo?” —pero por medio de la extensa destrucción del ambiente para el desarrollo de la industria agrícola, la cría de ganado, la tala de árboles maderables, los tóxicos industriales, la construcción de campos de golf y el levantamiento de hoteles de cinco estrellas para turistas, la voz de la naturaleza—de los pájaros— está siendo velozmente silenciada.

### **c. Las voces de los discriminados:**

Hace algunos años, durante una clase de teología contextual, una joven negra que hacía poco había sido transferida a nuestra institución, comentó: “Es muy diferente estudiar aquí. En el Seminario donde yo estaba estudiando, siempre que yo preguntaba el significado de la fe desde una perspectiva negra y femenina, se me decía que no debía hacer ese tipo de preguntas porque hay una sola fe y un solo Señor; pero aquí, más bien se me anima a hacer estas preguntas”. Rehúsar escuchar las voces de la gente de color, o del género femenino, o de orientación homosexual, o de diferentes orígenes étnicos

---

<sup>3</sup> Se *conmueven los cimientos de la tierra*. Barcelona, Libros de Nopal de Ediciones Ariel, 1968, 78.

indígenas, no solamente es discriminatorio —con todo lo que eso significa en términos de oportunidades de vida— sino que concretamente margina a todos ellos de la legitimidad social. Sus voces son silenciadas.

#### **d. *Las voces de los muertos:***

Grabados en los pilares de mármol que sostienen la valla de hierro fundido que encierra a la Catedral Católica Romana en la Ciudad de Guatemala, hay miles de nombres de indígenas, campesinos y de otros oficios, muertos por el ejército guatemalteco y los escuadrones de la muerte que el gobierno auspició durante cuatro décadas de guerra civil interna. Ellos eran “subversivos”, no pueblo o personas, y por eso fueron torturados, masacrados o desaparecidos. Sus voces han sido físicamente silenciadas, pero ellos gritan a todo el que pasa por la iglesia.

El problema para una ética universalista, al estilo de una ley kantiana o natural, es que las diferentes voces no “caben” en ella. De verdad, estas voces incluso son silenciadas en nombre del universalismo, que asume la hegemonía, ya se trate de la moral, la teología, la política o la economía. Demasiado a menudo, esto se traduce en injusticia y discriminación; en herir al pueblo en lugar de darle formación, como la ética debe hacerlo. El problema para la ética, entonces, es escuchar estas voces y “elaborarse” desde ellas mismas. De esta manera, la justicia sería posible y la nueva clase de comunidad que Rocha reclama se convertiría en realidad. Desde América Latina, numerosas voces teológicas y filosóficas se están esforzando por hacer exactamente esto. Dos de ellas que hablan directamente de esta inquietud son Ivone Gebara y Raúl Fomet-Betancourt.

## 2. Pensamientos relevantes de Ivone Gebara y Raúl Fornet-Betancourt

La brasileña Ivone Gebara, una hermana católica romana de la orden de Nuestra Señora (Notre Dame), claramente está surgiendo como una de las voces principales de la teología latinoamericana. Sin embargo, durante un año reciente, ella fue “silenciada” por la iglesia por la forma como ella hace teología. Profundamente interesada en la liberación de las personas pobres y en el cuidado del ambiente natural, su perspectiva es ecofeminista. Sus *Intuiciones*<sup>4</sup> hablan directamente de mi preocupación por una ética polifónica no universalista.

El interés específico de Gebara se relaciona con la epistemología: cómo sabemos y entendemos. Ella cree que el conocimiento proviene de la experiencia, pero desde su perspectiva, el conocimiento y el entendimiento han sido definidos por la experiencia exclusiva de “los seres humanos masculinos”<sup>5</sup> y se ha excluido así a los seres humanos femeninos tanto como a las demás criaturas vivientes. “El centro de todo conocimiento”, declara ella, “es la experiencia masculina.”<sup>6</sup> Y como consecuencia, todo lo que se ve como conocimiento universal es, de hecho, solamente parcial. Incluso, impuesta por el poder, esta definición de conocimiento se refiere a los hombres, a la experiencia masculina que define lo que es “esencial” para toda la humanidad. Esto significa, por lo tanto, que lo humano está “pre-establecido”, según la participación de los hombres en el mundo y su percepción de él.

---

<sup>4</sup> Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas, ensayo para repensar el conocimiento*. Montevideo: Doble Clic, 1998.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 72.

En la teología (y ciertamente en la ética), esto conduce a la búsqueda de “verdades eternas” o “verdades reveladas” (universales) que “no pueden ser condicionadas a los diferentes contextos socioculturales.”<sup>7</sup> La verdad vista como universal no es otra cosa sino aceptar que la verdad “toma el conocimiento masculino como paradigmático.”<sup>8</sup> Al hacerlo así, otras experiencias, y específicamente las de las mujeres, están excluidas y silenciadas. Pero este no es solamente el caso de la experiencia humana femenina; ocurre lo mismo con las otras criaturas que también están excluidas. Ella comprende que “el punto central de la epistemología ecofeminista es la interdependencia entre todos los elementos que tocan el mundo humano”, y que esto no se limita a la relación con otros humanos “sino también con la naturaleza, las fuerzas de la Tierra y el cosmos.”<sup>9</sup>

Más que universal, Gebara arguye que el conocimiento es “contextual, sexuado y fechado.”<sup>10</sup> A continuación, ella explica:

Decir pues contextual, significa no absolutizar nuestra forma de conocer hoy, sino admitir su provisoriaidad histórica y la necesidad de que estemos siempre abiertas/ os a los nuevos y más amplios referenciales que la historia y la vida nos van sugiriendo. De manera concreta, una epistemología contextual toma el contexto vital de cada grupo humano como primera referencia básica. Es a partir de ese contexto que son formuladas sus preguntas y sus tentativas respuestas. Busca igualmente afirmar la originalidad de cada grupo, así como sus límites de apertura y de acogida de lo diferente.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 9.

Para Gebara, el conocimiento desde el contexto es un “conociendo”; un proceso y no un “conocido” estático. Esto es –afirma ella– “percibir, captar, organizar, perder, transformar y dar sentido al universo en el cual existimos y somos. Este es un proceso continuo y en constante movimiento.”<sup>12</sup> La experiencia humana es dinámica, por tanto, el conocimiento es dinámico. Y, exactamente, por esta razón, Gebara concluye que “la experiencia religiosa es polifónica.”<sup>13</sup>

“Polifónica” es también una hermenéutica para Raúl Fonet-Betancourt, un estudioso cubano, residente en Alemania. Fonet-Betancourt aboga por una “filosofía intercultural latinoamericana.” Él exige que la filosofía escuche “las voces hasta ahora excluidas del proceso histórico” y que se embarque en “un proceso eminentemente polifónico donde se consigue la sintonía y la armonía de las diversas voces por el continuo contraste con el otro y el continuo aprender de sus opiniones y experiencias”. Esto exige “renunciar a la tendencia, tan propia de la cultura, de absolutizar o de sacralizar lo propio” y, más bien, “fomentando el hábito de intercambiar y de contrastar.”<sup>14</sup>

El problema para la filosofía, indica Fonet-Betancourt, es la tendencia a convertir nuestro mundo y nuestras propias experiencias en un programa universal que incluye el mundo y las experiencias de todos los demás. Sólo prevalecen nuestras propias categorías. La filosofía debe “buscar una universalidad desligada de la figura de la unidad”, para reconstruirla “en el sentido de un programa regulativo centrado en el fomento de la solidaridad consecuente entre todos los

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>14</sup> Raúl Fonet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: DEI, 12-13



‘universos’ que componen nuestro mundo.”<sup>15</sup> Hay una multiplicidad de voces de la razón, y, por tanto, una “polifonía del *logos* filosófico.”<sup>16</sup>

Por lo tanto, la construcción de la racionalidad filosófica es contextual e histórica. Esto, a su vez, exige oír la multiplicidad de voces, por medio del diálogo intercultural. En el diálogo intercultural, la autocrítica y la buena voluntad para replantear las propias ideas adquieren supremacía. Solamente de esta manera se hace posible “esbozar una forma de racionalidad que traspase los límites actuales de nuestra teoría de entender y nos posibilite así ver el mundo y la historia desde la perspectiva de la aún periférica exterioridad del otro.”<sup>17</sup> Así, nuestro propio mundo no provee más las categorías exclusivas para comprender y definir a los otros.

La interculturalidad no apunta pues a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético. Busca más bien la transfiguración de lo propio y lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido determinado por la con-vivencia.<sup>18</sup>

Esto hace necesario que aquellos que entran en el diálogo se comprendan como agentes que preguntan y aprenden uno del otro como iguales. “La verdad” siempre es “relativa” a “otra verdad”. Diálogo significa crear las condiciones que permitan que “los pueblos hablen con voz propia”,<sup>19</sup> relativas a las voces de otros. Específicamente en América Latina,

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 19. Sobre este tema ver también, Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1980.

<sup>18</sup> Raúl Fomet-Betancourt, *op.cit.*, 23.

<sup>19</sup> *Idem.*

esto implica que la tarea filosófica y teológica incluye la crítica del colonialismo y su historia de dominación. “[L]a crítica del colonialismo es desarrollo de una hermenéutica de la liberación histórica por la que el ‘indio mudo’ redescubre su palabra, y el ‘negro desconocido’ dispone de las condiciones práctico–materiales para comunicar su alteridad.”<sup>20</sup> Para Fonet-Betancourt, si la filosofía debe ser universal, entonces debe recuperar su “potencialidad polifónica.”<sup>21</sup>

## 2.1 Ética polifónica

Tanto Gebara como Fonet-Betancourt demandan un rompimiento con el universalismo, para responder creativa y respetuosamente a otras culturas y realidades. A su propia manera, ellos exaltan la importancia del contexto y agencia moral, y no se contentan solamente con eso sino que argumentan en pro de la legitimación de las diversas voces en la filosofía y la teología, y, obviamente, en la ética. En realidad, para Gebara y Fonet-Betancourt, en nombre de la verdad universal, demasiado a menudo la diversidad de voces ha sido silenciada, y por eso la tarea crítica y contemporánea es escuchar y romper con la búsqueda de una verdad universal y eterna. El verdadero trabajo es encontrar “verdades”, no “la verdad”. Por esta razón, cada uno, al igual que Rocha, usa “polifonía” como una metáfora o imagen para hacer teología y filosofía el día de hoy.

Estos pensadores señalan los problemas metodológicos y éticos asociados con la ética universalista. Metodológicamente, muy dentro de la búsqueda de una ética universal está la incapacidad de responder a la diversidad. En

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 23.

verdad, el método suprime la diferencia con el fin de alcanzar la universalidad. No es posible contemplar lo particular y lo local y obligatoriamente convertirlo en abstracto y ahistórico. Tal tipo de ética muy pocas veces puede responder a realidades específicas. Esto es también un problema ético, porque al suprimir el contexto y especialmente al removerlo de la consideración de las circunstancias reales y realmente silenciar otras voces, los dueños de ellas se convierten en “no personas”<sup>22</sup> o, en el caso de la naturaleza, en “no seres”. La ética universalista subordina las personas a reglas y normas universales. Las personas son despojadas de su capacidad como agentes morales activos, porque el sujeto de la ética son las normas universales por sí mismas, no los seres humanos. En el mejor de los casos, la ética universal se esfuerza por ser liberadora,<sup>23</sup> pero su proyecto metodológico limita su potencial liberador. Por razones como éstas, muchos latinoamericanos/s y otros/as insisten en que la ética rompa con el universalismo a fin de responder al contexto y a los mismos agentes morales.<sup>24</sup>

*El contexto* se refiere al “lugar” en el cual se plantea la pregunta ética y desde el cual se obtiene la respuesta. Lo conforman especialmente signos culturales y factores sociales e históricos, que moldean una situación o realidad particular. El contexto puede ser “macro”, como una coyuntura histórica o cultural, o “micro”, como lo relativo a lo individual o local. De todos modos, el valor del contexto radica en que explica o le da significado a la posición y a los argumentos éticos. Como en la gramática, el contexto significa entretejer el lugar y la acción de manera que surja

---

<sup>22</sup> Gustavo Gutiérrez, “Teología desde el reverso de la historia” en Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres, selección de trabajos*. Lima: CEP, 353.

<sup>23</sup> Enrique Dussel, *Ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 1998.

<sup>24</sup> Roy May, “Hacia una ética sin principios” en *Pasos* 120 (2005).

el significado. Ciertamente, hace cuarenta años, el eticista estadounidense H. Richard Niebuhr sugirió la misma analogía para la ética.<sup>25</sup> Ético es aquello que se ajusta a un contexto. Se reconozca o no, el contexto siempre es parte del análisis ético, porque inevitablemente determina la forma en que se percibe la pregunta y se moldean las respuestas que se dan. El contexto es el “filtro” a través del cual percibimos la realidad.

*La agencia moral* demanda que el centro básico de la ética sea el o la agente por sí mismo o por sí misma. La persona (o grupo o “voz”) es el sujeto, no solamente como “tema” sino como el protagonista en la toma de decisiones. Como en la gramática, el agente moral es el sujeto, no el predicado. El predicado son las respuestas éticas que adecuadamente corresponden al sujeto. Es un modelo indicativo-imperativo. El agente es el indicativo al cual corresponde el imperativo. El agente moral es la lógica de la respuesta moral. La agencia moral es, sin embargo, una cualidad que no sólo se debe reconocer y atribuir, sino también asumirse. Es la conciencia de que uno puede tomar decisiones por sí mismo/a. Es reclamar la propia autonomía y legitimidad. Asumir la agencia moral, entonces, es protestar: retar el “derecho” de otros a dominar e imponer proyectos universales —ya sean proyectos políticos, económicos, teológicos o éticos— que cambian a las personas en objetos. Se manifiesta cuando se “resiste a ser reducido a un mero papel social... y no aceptar la sacralización de ninguna institución o sistema social.”<sup>26</sup> La ética polifónica restaura al agente moral; es una ética liberadora precisamente porque restaura a la persona humana como el agente—el sujeto mismo— de la reflexión moral.

---

<sup>25</sup> Richard Niebuhr, *El yo responsable. Un ensayo de filosofía moral cristiana*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.

<sup>26</sup> Jung Mo Sung, *Sujeto y sociedades complejas, para repensar los horizontes utópicos*. San José: DEI, 2005, 54-55.

Finalmente, la ética polifónica es una ética de “alteridad”. Alteridad en cuanto al poder y se refiere a cómo se percibe a “los otros” que son diferentes y distintos/as. Se refiere también a cómo son oídos, identificados, valorados y relacionados, y demanda aceptar la responsabilidad por las consecuencias de las relaciones que se propongan para crear otras más justas. La alteridad discute que, frente a lo diferente y distinto, el poderoso insiste en reconocer la legitimidad del “otro” y “la otra” solamente si el “otro” o la “otra” es rehecho a la imagen del poderoso.

Aquellos que dominan las relaciones crean su propio mundo —una Totalidad, según Dussel<sup>27</sup>— y declaran que es universal. No hay alternativas (como afirman rápidamente los promotores de la globalización). Es “natural”. En este sentido, la ética universalista es una Totalidad, porque las alternativas, o más de una respuesta moral, son inaceptables. Solamente existe una respuesta correcta o equivocada. Las posiciones divergentes son inmorales. Aquellas que no entran, o no se amoldan, son desechadas; son ilegítimas. Sin embargo, es únicamente desde aquellos/as que están fuera de la Totalidad, la “exterioridad periférica” en palabras de Fernet-Betancourt (siguiendo a Dussel), que las nuevas relaciones y comunidades son posibles. Ciertamente, en el contexto de la alteridad, la acción moral siempre implica estar fuera del sistema universalizado; ella es protesta. La alteridad plantea la pregunta del “prójimo” —“¿Quién es mi prójimo?”—, le preguntó el fariseo a Jesús. En la parábola, el prójimo es aquel que está fuera del sistema dominante. Mediante la práctica de la misericordia, el samaritano protesta. El prójimo y el agente moral se fusionan; al sistema universal se le presenta un reto. Dussel, siguiendo a Levinas, argumenta que, al fin de cuentas, todas las éticas se ponen de manifiesto

---

<sup>27</sup> Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1980.

en las relaciones “cara a cara”; las personas ante otras personas (u otras criaturas vivas), como individuos o grupos, e incluso como naciones. La alteridad ética exige que esas relaciones estén basadas en un “respeto infinito.”<sup>28</sup> Solamente oyendo las voces de los diferentes, incluyendo la naturaleza, es posible tal clase de respeto.

### 3. Conclusión

Para la ética polifónica, que toma seriamente los/as agentes morales y los contextos y las diferencias de éstos, el problema consiste en evitar la fragmentación y el relativismo atomístico. La ética universalista lo señala adecuadamente. Pero polifonía significa una diversidad de sonidos que conforma un conjunto, a la vez que cada uno mantiene su carácter distinto. Como Fonet-Betancourt apunta, polifonía significa sintonía: sonidos divergentes que se unen para comunicar. Sugiere una clase de “universalidad” pero desconectada de la “uniformidad”. Como declara Fonet-Betancourt, esto hace necesario un “espacio común” donde haya cabida para la diversidad, y en el que se dé la “transfiguración del propio yo, y de lo que es diferente”; o, como Gebara propone: donde “se afirme la originalidad de cada grupo, tanto como los límites de la apertura y aceptación de lo que es diferente”, lo cual puede darse conjuntamente para producir una comunidad profundamente enriquecida. Como Rocha sugiere, será una reminiscencia del Pentecostés. Cómo hacer realidad esta clase de ética, una ética polifónica con “resonancia profética”, es la tarea que se levanta ante nosotros.

---

<sup>28</sup> Enrique Dussel, *Ética comunitaria*. Madrid: Paulinas, 1986, 17.

J. Amando Robles

## Lenguaje simbólico y teología

**S**in duda alguna el título tal como reza es muy genérico, necesitando de concreción. Con tal fin adelantamos que de lo que va a ser cuestión en lo que sigue es de la experiencia religiosa expresada simbólicamente como nuevo objeto de la teología y, por tanto, del cambio copernicano que en esta disciplina se anuncia, si no es que ya está en curso. Para ello, además de estos dos puntos principales, también estaremos abordando el cómo y porqué de este cambio de objeto, la experiencia religiosa como auténtica creación humana, y la necesidad de recurrir al lenguaje simbólico (palabras y ritos, conceptos y actuaciones) cuando dicha experiencia es expresada.

---

Amando Robles: Doctor en Sociología. Investigador del Centro Dominicano de Investigación y profesor jubilado de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión.

## **1. El cómo y porqué del cambio de objeto en la teología**

El cambio que sobrevendrá en la teología es bien diferente de los hasta ahora conocidos, y ha habido cambios importantes: teologías políticas, de liberación, contextuales, posteriormente teologías indigenistas y de la mujer o feministas e incluso más recientemente, a comienzos de nuestro siglo, teologías del pluralismo religioso, para citar solamente los ocurridos en las últimas cuatro décadas. Cambios importantes, sin duda, pero con un elemento común a todas ellas que no cambiaba, y que cumplía funciones de objeto formal en las diferentes teologías, es decir, un elemento determinante: un Dios con un plan para los seres humanos, salvador, liberador o realizador, según las diferentes teologías, revelándose y actuando en la historia.

De ahí que de esta manera todas ellas fueran, y aún sean, teologías objetivas u objetivistas, portadoras de verdades, aunque mejor sería decir de creencias, con competencia para hablar teológicamente, esto es, implicando a Dios, interpretando la mente y voluntad de Dios, de cosas tan cosmológicas como el sentido del universo, antropológicas como el sentido de la vida, humanas, sociales e históricas como el sentido de la historia, el proyecto humano que de acuerdo al plan de Dios hay que construir, el rol que sectores sociales específicos tienen en dicho plan y estarían llamados a ejercer, pobres, mujeres, indígenas..., y el valor de fenómenos como el pluralismo religioso.

Pero este elemento común, determinante, es el que ahora está cambiando, el objeto de estudio en su naturaleza misma, y con él, la teología. Esta ya no puede ser más objetivista, aunque así se quiera. Porque su objeto ya no presenta la naturaleza de una realidad revelada o divina pero objetiva y como tal susceptible de aprehensión conceptual y sometible al análisis y a la descripción, sino de una realidad



experiencial, sólo expresable simbólicamente y sólo en cuanto expresada simbólicamente abordable por la teología. El cambio es muy grande, como no se conoció antes. Para expresarlo en pocas palabras, se trata del paso de una teología en base a creencias o verdades y en función de ellas a una teología en base a la experiencia religiosa como plenitud humana y en función de ella.

El cambio es muy grande, y sin embargo el mismo se está dando suavemente y en relativamente poco tiempo. Lo que explica que en sus primeros momentos fácilmente puede pasar desapercibido, tal como está sucediendo ahora. Vivimos más globalizados y también con más problemas globales, rodeados de más artefactos, éstos más automatizados, más inteligentes, en medio de una revolución científico-tecnológica y de una eclosión de la información, pero como si el conocimiento verdaderamente tal siguiera siendo el mismo, no hubiera cambiado. Pero ha cambiado, y mucho. Ha cambiado y está cambiando su naturaleza misma o lo que teníamos por tal.

Las teologías objetivistas eran tales porque todas ellas percibían su objeto, o así se comportaban frente a él, como un conocimiento y luz a seguir. Aunque el mismo se originase más bien en el pasado, en una pretendida revelación. Poco importa. En todo caso era algo a seguir. Como realidad nos preexistía. Y es que religión y teología no hacían más que seguir el comportamiento mismo del conocimiento general, su marco noético y axiológico al fin de cuentas. Y éste, como la verdad, era concebido y definido como «adecuación» — *adaequatio rei intellectus*—, el entendimiento adecuándose a algo ya existente. La diferencia, según las teologías, estaba en el tipo de realidad donde Dios se revelaba y en la concepción que se tenía de ésta, el cosmos y la naturaleza, o más bien la historia, el ser humano mismo, la sociedad y la cultura; últimamente, éstas entendidas dinámicamente, como proyectos a construir, con sus retos y en sus actores o sujetos.

Pero ahora, con la revolución científico-tecnológica, la naturaleza misma del conocimiento está cambiando. Este ya no es un descubrimiento o luz a seguir. No es una sustancia (sujeto) descubriendo otra sustancia y adecuándose a ella (objeto). El conocimiento ahora es un útil, un instrumento o herramienta, con el cual se construye todo lo demás. Es más, como útil y herramienta él mismo es también construido, también él es un producto de la construcción, sometido a su vez a una construcción (innovación) continua.

Obviamente, este conocimiento ya no sabe de esencias y de naturalezas, es meramente funcional, práxico lo llaman algunos. En su transformación perdió la competencia que creía tener. Ya no hay nada a lo que adecuarse ni verdad o luz a la que seguir. El reto ahora es construir, fabricar, hacer. Su aspiración es conocer para construir, y para ello conocer cómo funciona o puede funcionar la realidad, la existente, por así decir, y la potencial, la existente en el potencial mismo del conocimiento. Y en este desafío, que se convierte en una aspiración, el conocimiento, como hemos expresado, él mismo, tiene que someterse a la innovación continua.

Obviamente también, este conocimiento, que no sabe de esencias, tampoco sabe de dioses. Y si supiera de ellos, si los construyera, tampoco éstos serían dioses. Los dioses que construyera, lo sagrado y divino, serían *construidos* también, parte de nuestra realidad interesada y funcional, causas y realidades segundas, nunca últimas, nunca verdaderos dioses. ¿No es esto lo que está pasando con religiones modernas construidas ingenierilmente, como la “Nueva Era”, y con los usos terapéuticos que se les está buscando a las religiones o a partes de las mismas?

Pero es que ésta misma es la crisis que está sufriendo el conocimiento esencialista, y el objetivista en general, como soporte de lo religioso, de dioses, revelaciones, verdades..., por más protagonismo y autonomía que se le reconozca al

ser humano. Por una parte es un conocimiento al que no se puede volver: más avanza el nuevo tipo de conocimiento y se impone como paradigma, más el conocimiento objetivista queda como cosa del pasado, sin valor ni credibilidad. Por otra, a la luz del nuevo, también este conocimiento, aunque sea del pasado y en el pasado fuera funcional y tuviera su vigencia, hoy aparece como construido y, por tanto, sin valor para el hombre y mujer modernos como soporte de verdades religiosas genuinamente tales, verdaderamente últimas. Los dioses racionalmente “descubiertos”, tampoco son dioses, tampoco son realidades últimas. Precisemos, son últimas filosóficamente hablando, por tanto en el mundo determinado y necesario que filosofamos. No son últimas en sí, gratuitas, plenas y totales, sin función. El hecho de que sean filosóficamente descubiertas y explicadas las devela como construidas y, como tales, cada vez menos convincentes. Cada vez menos sentimos que nos hablen de Dios, revelación, gracia, pecado... , sino de un tipo de conocimiento construido.

De ahí la crisis actual de lo religioso. Sobre el conocimiento puramente científico-tecnológico, puramente funcional, no se puede apoyar lo religioso. Pero tampoco sobre los muros, funciones y categorías, del pensamiento esencialista y objetivista del pasado, pensamiento racionalista y conceptual, que en su función religiosa se está cuarteando. Si lo religioso es auténtico, el reto es descubrir su especificidad, y ésta, en tanto conocimiento, es experiencial, es la experiencia religiosa o espiritual verdadera y genuinamente tal.

## **2. La experiencia religiosa como conocimiento religioso genuino**

Si el conocimiento religioso tiene que ser experiencial, hay sin embargo que precisar bien de qué tipo de experiencia se trata. Porque no basta que se dé la amalgama “sentir” o “experimentar” de algo “religioso”, para que la experiencia

sea religiosa. En este sentido, los términos “experiencia” y “religioso” traicionan. Porque no se trata de “sentir” o “experimentar” algo *subjetivamente*, y que ese algo sentido o experimentado sea *religioso*.

En primer lugar, lo religioso o es lo absoluto de la realidad o no es religioso. En otras palabras, no es una realidad especial ni especializada, por tanto, tampoco su experiencia. Propiamente hablando, no hay experiencia religiosa si por ello se entiende experiencia de una realidad especial y especializada, ni siquiera experiencia *de* algo específico. Lo que llamamos experiencia religiosa es la experiencia de lo absoluto que es todo, incluido nosotros mismos, y ello desde lo absoluto que somos nosotros. Un encuentro de absolutos o de océanos, un conocimiento o experiencia sin fondo ni forma de un algo que es todo, sin fondo ni forma. Ninguna experiencia, pues, de algo específico. Esto, desde un punto de vista espiritual o religioso, sería racionalización, visión interesada y parcial.

En segundo lugar, la experiencia religiosa tampoco es la subjetivización de algo religioso, sentido esto religioso en términos pasados o en términos modernos. Por las razones anteriormente apuntadas, al ser de ese algo “religioso” no sería absoluto, y al ser algo subjetivizado, tampoco sería desde el absoluto.

Desde luego, la experiencia religiosa no es una subjetivización del conocimiento religioso anterior, como tantas veces se piensa y se propone en la actualidad, sobre todo por parte de las iglesias. Si así fuera, nada habría cambiado. Se seguiría tratando del mismo conocimiento, el que por no verdaderamente religioso, no es creíble y ha entrado en crisis. El objeto de dicha experiencia no sería religioso ni sería vivido desde todo el ser, sino desde la parte humana que lo ha construido. Seguiría siendo una racionalización, solamente que interiorizada, una visión del

mundo y una axiología ideológicas e ideologizadas. Cuando hablamos de lo religioso como experiencia, para nada estamos hablando, pues, de una interiorización o psicologización de lo religioso. No son las mismas verdades religiosas del pasado, por más que se las haya depurado, solamente que ahora sentidas, interiorizadas, vividas con convencimiento, lo que hace que lo experimentado sea religioso.

Pero tampoco es una subjetivización del conocimiento religioso construido ahora modernamente, por más holístico y englobante que resulte, por más paz y quietud que traiga al espíritu, por más comunión que suponga con el cosmos y con la naturaleza. Mientras sea “construido”, mientras sea buscado y deseado, no es lo absoluto vivido desde lo absoluto, es una búsqueda y apego. Sean del pasado o sean del presente, no son las verdades o creencias, poco importa sean éstas religiosas o laicas, las que llevan a la irrupción del absoluto. Las verdades o creencias siempre llevan a ellas mismas, a su mundo racional y racionalizado, parcial y limitado, profundamente subjetivizado, aunque en la actualidad sea sentido como una fusión con todo, sobre todo con la naturaleza y con el cosmos.

¿De qué experiencia hablamos, pues, cuando hablamos de la experiencia espiritual o religiosa digna de este nombre, genuinamente tal?

Como expresamos más arriba, del conocimiento de lo absoluto que es todo, el universo, nuestro planeta, los mundos contruidos y el nuestro, los otros, nosotros mismos, y ello desde el absoluto que somos nosotros. Un conocimiento-experiencia de todo el ser y desde y con todo el ser. Un conocimiento él mismo absoluto, total, gratuito, sin fondo ni forma, sin límite alguno cuando el mismo se da.

Un conocimiento que porque es total no puede expresarse en verdades. Estas lo delimitarían y lo limitarían, y ya no

sería religioso, total, absoluto. Sería una visión o conocimiento de un dominio, de algo, por sublime que este dominio o algo sea. Un conocimiento, pues, que sólo puede ser lo que en sí mismo es: conocimiento, experiencia. Ni siquiera “de” algo, porque no tiene objeto, no tiene contenido, es conocimiento y experiencia puros.

Por tanto, gratuito, como decíamos. Si no tiene objeto, si no tiene contenido, no está en función de otra cosa, no tiene finalidad. Él es fin en sí mismo, realización plena, gratuidad total. Nunca medio para un fin, supuestamente mejor, experiencia por tanto no sometida al tiempo, aunque se da en el tiempo, liberada del futuro y de la validación de éste. Porque ella en su ser mismo se valida a sí misma.

Acostumbrados a ver utilidad en todo y convertir ésta inconscientemente en criterio de validación, una experiencia así nos puede parecer fútil, incluso puede que absurda. Sin embargo ésta es la experiencia que ningún otro saber nos puede proporcionar, por racional y filosófico que sea, menos aún ningún desarrollo científico-tecnológico imaginable. Esta es el único conocimiento verdaderamente religioso, de lo absoluto y total. Cualquier otro conocimiento por valioso que sea queda por debajo, no trasciende lo que un filósofo llama el *horizonte y cerco del aparecer*.<sup>1</sup> Y presentar lo religioso como conocimiento que queda por debajo, además de no ser correcto, es sucedáneo o duplicación de otro tipo de conocimiento, mientras lo religioso sigue en barbecho.

El conocimiento religioso verdadero no es sucedáneo ni duplicación de ningún otro. Identificado consigo mismo, es el más genuino y específico que existe. No sólo no es

---

<sup>1</sup> Eugenio Triás, *Pensar la religión*. Barcelona: Destino, 1997; *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino, 1999.

sucedáneo ni duplicación de ningún otro, sino que para que él se dé tienen que callar todos los demás. También en este sentido se le conoce por *conocimiento silencioso*. No solamente porque en sí mismo lo es, ya que no tiene objeto ni contenido, ya que él mismo no hace ruido ni tiene nada que lo haga, sino porque mientras él está en acto, todo otro conocimiento se suspende, calla, desaparece. Conocimiento silencioso total.

Pero este conocimiento de nada, porque es conocimiento y experiencia pura, este conocimiento silencioso es el conocimiento libre por antonomasia, libre y liberado de todos los demás, y por ello fecundo y liberador. Ningún otro conocimiento tan libre, liberador y fecundo como él. El mismo es sinónimo de libertad y fecundidad total. Por ser libre, lo es hasta de los determinismos lógicos. No tiene ontologías que respetar, a las cuales adecuarse como conocimiento. Él mismo es su propia ontología. Conocer es su propio ser. Ningún determinismo lo frena. Verdaderamente, en él muchos otros mundos son posibles.

En fin, así entendida la experiencia religiosa, ésta es una experiencia profana, laica, no religiosa ni monopolio de nadie, de ninguna religión, tradición religiosa o de sabiduría, sino perteneciente a todo ser humano. Todo ser humano es potencialmente espiritual, en el sentido que aquí entendemos espiritualidad. Todo ser humano tiene la capacidad de ser plena y totalmente humano y, por ello, religioso o espiritual. Todo ser humano tiene capacidad para hacer la experiencia religiosa o espiritual genuinamente tal. Porque no son los referentes religiosos en los que se puede expresar la experiencia religiosa y en el pasado con frecuencia se ha expresado, los que hacen que ésta sea religiosa, sino aquello que le hace humanamente última. Y lo que le hace humanamente última es su gratuidad, su unidad y totalidad indivisibles.

### 3. La experiencia religiosa, creación, y creación humana

Para comprender mejor la naturaleza de la experiencia religiosa y sus aportes, se la ha venido comparando modernamente, y más desde fuera de la teología que desde la teología misma, hay que reconocerlo, con la creación artística. Y con razón, ya que son grandes las afinidades existentes entre ambos tipos de experiencia, hasta el punto de en momentos concretos poder llegar a ser la misma cosa, si bien ordinariamente se trata de experiencias diferentes.

Ambas experiencias son del orden de lo gratuito, en el sentido de que no existen en función de interés práctico alguno, cualidad que libera a ambas del tiempo y, por tanto, del futuro. Aquí y ahora, en todo momento, son unas y totales: no dependen del tiempo para ser más; no son procesuales. Esto significa que nunca son medio para un fin, pasos para llegar a una meta. Ahora y aquí son plenas y totales. Por ello mismo quedan liberadas del discurso y de la función aprehensiva de éste. Cuando se expresan será de una forma simbólica, ella misma una, plena y total, aspecto que abordaremos en el siguiente acápite. El discurso racional, conceptual, lógico, es totalmente inapropiado para expresar ambas experiencias, sólo el simbólico, y no sin dolores de parto, más en la expresión de la experiencia religiosa<sup>2</sup> pero también en el arte, es el lenguaje que resulta más útil. En ambas experiencias el lenguaje conceptual y discursivo no sirve.

Expresado lo anterior desde otro ángulo, ambas experiencias son del orden de lo inmaterial, de lo objetivamente inaprehensible. ¿Quién puede aprehender en forma objetiva

---

<sup>2</sup> « así como tampoco por palabras se pudo decir » expresará San Juan de la Cruz en el prólogo al *Cántico espiritual. Obras completas*. Edición crítica preparada por Licinio Ruano de la Iglesia. Madrid, BAC. 2005, 734.



la experiencia artística propiamente tal, la que tiene lugar durante la creación misma y luego en su ejecución y/o en su contemplación? ¿Quién puede aprehender la experiencia religiosa propiamente tal? Nadie, además de que en ambas experiencias el objetivo no es aprehender sino más bien contemplar, ser testigo, dejarse impactar. La belleza y la experiencia religiosa, el conocimiento experiencial que ambas significan o en el que ambas consisten, es real, existe, pero es inaprehensible. Más bien son ellas las que nos aprehenden a nosotros, las que nos penetran, engloban y envuelven; las que nos transforman, señal inequívoca de su realidad. Inmateriales, ambitales o superobjetivas las llamarán Zubiri y López Quintás, respectivamente,<sup>3</sup> pero profundamente reales.

Profundamente reales, y profundamente valiosas, otra nota que les es común, y que es importante resaltar por lo paradójica que resulta. De muy poco o ningún valor para la vida en términos de utilidad y de interés instrumental y, por tanto, para quien las ve desde este punto de vista, para quien hace su experiencia son sin embargo las realidades más valiosas de todas. Ninguna otra se las puede comparar, y a su logro se sacrifica todo lo demás. No solamente son las más valiosas sino que, en expresión de quienes las experimentan, son la única realidad que merece la pena. Porque son la realidad de la realidad, en el fondo la única que existe, o la realidad sin más, es decir, todo. Como experiencias unas y totales, creación artística y experiencia religiosa se ubican en la cúspide del valor. Nada hay más valioso que ellas. Por eso, por su logro se sacrifica todo lo demás.

---

<sup>3</sup>Juan José Muñoz García, "Afinidad estructural de la experiencia estética, ética, metafísica y religiosa". Tesis doctoral dirigida por Alfonso López Quintás. Departamento de Filosofía (Hermenéutica y Filosofía de la Historia). Madrid: Universidad Complutense, 1999.

Estas son algunas notas que creación artística y experiencia religiosa comparten, pero que aquí evocamos para fundamentar otra nota común, la de ser ambas *creación*, y *creación humana*, creación que a su vez a la hora de expresarse demandará la necesidad del lenguaje simbólico. Aquí hablamos de creación en el sentido más radical del término, en el sentido de que, gracias a ellas como creaciones, arte y experiencia religiosa, algo que antes no existía, ahora existe, algo que antes no era real, ahora sí lo es. Pero ello no en el sentido de que, lo que resulta o va a resultar nuevo, ya lo conociéramos, supiéramos como crearlo y lo creáramos. Porque en este caso, que es el del conocimiento científico, tecnológico y conocimientos afines, no se trataría de una verdadera creación. Lo nuevo ya estaría, al menos potencialmente, en nuestro conocer y saber teórico. Y más que de una creación, de lo que se trataría es de una aplicación, aplicación de un saber previamente adquirido, y ello mediante métodos y procesos previamente conocidos. De manera que, antes y después, nos seguiríamos moviendo en el mismo mundo, el mundo de lo real objetivo, de lo que es funcional, instrumental, pragmático. No habría novedad, sino, como hemos expresado, aplicación, construcción o, como dice muy sugerentemente un autor *fabricación*.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Marcel Légaut, *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*. Mirmande: Association Culturelle Marel-Légaut, 1997, 170 y 171. Por cierto, habiéndonos acercado nosotros a una comprensión de la naturaleza del lenguaje religioso vía el arte y la creación artística (ver avance de investigación *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*. Heredia: Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Heredia, 2007, hemos encontrado que Marcel Légaut había hecho otro tanto para explicar la naturaleza de la realización humana plena o espiritual. No hemos encontrado otro autor espiritual que insista tanto en lo que esta experiencia tiene de creadora. Además de la obra citada, pp. 169-183, ver también *El hombre en busca de humanidad*. Madrid: Asociación Marcel Légaut, 2001, todo el cap. 5, 107-137; y *Llegar a ser uno mismo. Buscar el sentido de la propia vida*. Valencia: Asociación Iglesia Viva, 1993, 61-63 y 148-152.

En el arte y en la experiencia religiosa creación es creación. En otras palabras, entre saber y actividad previos y lo que resulta de su aplicación, por lo demás necesaria, no hay proporción, no pertenecen al mismo tipo de realidad o mundo. Entre ambos se interpone la creación propiamente tal, la irrupción no controlada ni controlable de lo nuevo, la emergencia de un mundo o reino nuevo; el “reino de las formas” dicen en arte, el reino de la no forma podríamos decir en el caso de la experiencia religiosa o espiritual; pero en ambos casos, reinos nuevos, creación real y verdadera. No es solamente, pues, que algo que antes no existía, ahora exista, sino algo mucho más radical: que algo —un mundo, un reino—, que antes no se conocía y que con el conocimiento conceptual, lógico y discursivo, por más desarrollado que éste sea, nunca se podría conocer, ahora se conoce, es una experiencia. Creación total de pies a cabeza. Creación auténtica y verdadera. Pero a la vez una creación humana, y solamente humana, nada de sobrenatural o cosa parecida.

Aunque no haya proporción entre la naturaleza de la actividad previa y la naturaleza de la experiencia, artística o espiritual, cuando éstas ocurren; aunque la naturaleza de la creación no sea algo aprehensible y, por tanto, controlable y programable, si así fuera ser artista y espiritual sería cosa muy fácil, y no sólo ello, sería igualmente fácil llegar a tener las calidades del mayor artista y del más grande espiritual; aunque, entre naturaleza y naturaleza lo que tiene lugar es un salto y no una continuidad; aunque este salto sea y se experimente como una gracia, un acontecimiento gratuito; aunque no podamos explicar cómo y por qué ocurre; creación, salto, gracia es una realidad humana y no deja de ser humana. Aunque la calificamos, y bien podemos hacerlo, de algo sagrado y divino, si estos términos los utilizamos en sentido metafórico, no deja de ser una experiencia humana. No es nada sobrenatural ni, estrictamente hablando, religioso. Es algo tan profundamente humano como la capacidad que tenemos como seres culturales que somos de conocer sin fondo ni

forma lo que no tiene fondo ni forma, de conocer lo absoluto en su absolutez, de conocer el todo en su totalidad, de conocer la unidad y totalidad en su gratuidad. Se trata de dos registros diferentes, de dos dimensiones, pero existentes en el mismo ser humano en tanto que humano. Como la artística, la dimensión espiritual también está ahí, no necesita ser introyectada desde fuera por un actor extrahumano, sólo precisa ser despertada.

En fin, como creadoras que son, tanto la creación artística como la experiencia religiosa, recrean a su vez todo nuestro ser. Por su profundidad y gratuidad son experiencias que tienen esa capacidad. Es lo que implica decir que son experiencias envolventes. Ambas son experiencias que nos redimensionan, nos transforman, nos recrean. Tal es la función reconocida al juego y a los ritos, a las celebraciones festivas en general, la de purificarnos y reconstituirmos devolviéndonos sin esfuerzo ni cansancio a nuestro ser y tiempo primordial, ser y tiempo primeros, cósmicos. El arte lo suele lograr de una manera parcial, recreando nuestra dimensión estética y lo dependiente de ella, la experiencia religiosa, de una manera total, recreando real y verdaderamente todo nuestro ser. Porque, recordemos, es desde todo el ser y con todo el ser, que se hace la experiencia. Pero ambas tienen esa gran capacidad, que no tiene en sí el conocimiento funcional a la vida.

#### **4. Creación y expresión simbólica**

Hemos enfatizado de esta manera la naturaleza creadora de la experiencia religiosa, apoyándonos en la experiencia de la creación artística, para así comprender mejor por qué cuando aquélla se expresa sólo puede hacerlo simbólicamente, como lo hace también el arte. Y es que no hay nada que implicando real y verdaderamente creación, en el sentido que aquí la hemos entendido, pueda expresarse

de otra manera. Lo que constituye la experiencia humana creadora al ser expresado tiene que serlo simbólicamente.

En primer lugar, aunque se ha dicho,<sup>5</sup> y quizás sea cierto, que el primer lenguaje humano fue el lenguaje simbólico, expresando por ejemplo que antes que la prosa existió la poesía, antes que el lenguaje funcional existió el lenguaje de ficción, este supuesto lenguaje simbólico primero no dejó por ello de ser un lenguaje en función de la vida y por ello designativo. De cualquier manera que ello haya sido, el hecho es que para los mundos humanamente creados, como los mundos del arte y de la experiencia religiosa, no tenemos un lenguaje funcional, directo, inmediato; no existe; y el funcional que tenemos hay que re TRABAJARLO para que nos pueda servir simbólicamente.

En segundo lugar, si bien el lenguaje no sólo es comunicación sino creación de mundos, tiene que darse correspondencia entre mundo y lenguaje, y los mundos creados, arte, experiencia religiosa, son especiales, de manera que demandan también un lenguaje especial, un lenguaje simbólico.

Ante todo, son mundos unos y totales. Unidad y totalidad son sus notas esenciales. De manera que cuando se tiene una experiencia de los mismos, sea en el orden de la belleza sea en el orden de lo religioso, lo que se tiene es una experiencia del todo, y en este sentido, una experiencia total. Se puede tener, y tal es la búsqueda, experiencias más profundas, de mayor calidad en cuanto unidad y totalidad, pero éstas ya están presentes en la primera experiencia. Estos mundos y sus experiencias se rigen por la calidad no por la cantidad.

---

<sup>5</sup> Octavio Paz, *Obras Completas. T. I. La casa de la presencia. Poesía e Historia*. México, D.F.: Circulo de Editores y FCE, 1994, 16-17 y *El arco y la lira. El poema, la revelación poética, poesía e historia*. México: FCE, 1956, 1986, 89.

Mundos creados y experiencia son conocimiento uno y total, no se dejan dividir en partes. No sufren la desagregación en su ser. De ahí que el conocimiento racional, por naturaleza discriminador y analítico, resulte tan incompetente en el cometido de conocerlos. Tiene que ser otro tipo de conocimiento y otro tipo de lenguaje.

Son estas notas, de unidad y totalidad, y no la inmaterialidad misma, las que les dan a estos mundos su carácter de inateriales e intangibles, calidad nada fácil de expresar. Si sólo se tratara de inmaterialidad, el conocimiento racional y analítico se bastaría a sí mismo para expresarla. Su capacidad para la abstracción y la formalización es enorme y bien conocida, del mismo modo que la eficiencia lograda con las mismas, señal todo ello de su concreción e instrumentalidad. Basta pensar en la concreción de las leyes “universales” que la ciencia descubre y formula. Pero no se trata de inmaterialidad sin más, sino de percibir y expresar como tales mundos y experiencias son unos y totales. Y ésta es la función del conocimiento experiencial y del lenguaje simbólico. De ahí la relación tan estrecha entre creación y expresión simbólica y las cualidades del lenguaje simbólico.

El lenguaje simbólico, en función del arte y de la experiencia religiosa, él mismo debe ser uno y total. Y tal es la naturaleza del símbolo, ser uno y total. Las famosas *mandalas* en el hinduismo y en el budismo expresan muy bien esta unidad y totalidad, lo mismo que el símbolo acústico *om* en el hinduismo. Para ello el mismo símbolo tiene que ser creación, y siendo creación tiene que mostrar la vigencia de su riqueza simbólica. De otra manera su capacidad de simbolización muere, queda en cosa del pasado, o se convierte en un signo al que todavía viene adherida una serie más o menos rica de connotaciones. Tal es lo que pasa a los símbolos cuando la cultura en la que fueron significativos ha dejado ella misma de serlo o, cuando por falta de creación, símbolos que pudieran ser significativos, languidecen y mueren.

El lenguaje simbólico no florece espontáneamente, debe ser trabajado, y trabajado arduamente, *creado*. El arte en todas sus manifestaciones es un buen ejemplo de ello. La exageración en este aspecto puede llevar al fenómeno bien conocido de ...ismos sin fin. Pero lo contrario, el uso inerte, no creativo, de los símbolos lleva, como decíamos, bien a su muerte bien a que se conviertan en puros signos. Y cuando el lenguaje simbólico muere, muere el mundo al que antes apuntaba o, mejor, se hace imposible el acceso experiencial a él. Esto es lo que ha sucedido y sucede predominantemente con las religiones: convertidos los símbolos en categorías teóricas, doctrinales e incluso dogmáticas, el acceso hoy vía ellos a la experiencia religiosa queda bloqueado.

El símbolo tiene que crear porque ésa es su vida. Pero también tiene que crear, porque entre la experiencia de la realidad creada, experiencia estética o religiosa, y aun la expresión simbólica más lograda, una distancia insalvable resulta siempre. De ahí la incitación perennemente sentida a lograr una mejor expresión, cuando no el silencio total ante la conciencia insuperable de traición al intentar expresar lo que ni siquiera simbólicamente se puede expresar adecuadamente.

Unos y totales, creados, símbolos y lenguaje simbólico deben llevarnos a la realidad creada como ella es, la belleza en el caso del arte, la realidad en sí misma en el caso de la experiencia religiosa, a su conocimiento y contemplación. Tal es el fin del lenguaje simbólico, en este sentido un fin bien práctico, pero a la vez un fin en sí mismo, también él mismo uno y total. El lenguaje simbólico no es vehículo para un conocimiento teórico. No es un lenguaje en función teórica, sino en función práctica, vivencial, experiencial. Expresa o apunta a mundos unos y totales, a realidades unas y totales, para que las contemplemos, no para apropiarnos de ellas teóricamente, manipularlas tratándolas como medios y así conseguir otra cosa. Si así fuera, ¿dónde quedaría su

carácter de realidades últimas, unas, totales? No serían últimas, habría otras realidades y otras experiencias más allá de ellas.

Si el lenguaje simbólico no es un lenguaje en función teórica, sino experiencial, tampoco es un lenguaje-discurso portador de verdades. Interpretar en este sentido el lenguaje simbólico y sus expresiones, leer de esta manera los textos genuinamente religiosos, es algo que no procede, un grave error. El lenguaje simbólico no es un lenguaje designativo de realidades como lo es el lenguaje sígnico. No dice al fin de cuentas lo mismo que dice el lenguaje sígnico solamente que de una manera menos directa, más compleja, perifrástica, metafórica. Son dos lenguajes diferentes. El lenguaje sígnico, discursivo, racional, pretende siempre describir la realidad, el lenguaje simbólico nunca describe la realidad, si acaso expresa lo que la realidad significa para nosotros y, mejor aún, lo que la realidad en sí misma es, sin necesidad de ninguna referencia más. Y es que el conocimiento que está en juego y que el lenguaje simbólico quiere expresar no es teórico sino experiencial.

Por tanto, tampoco es aplicable, no tiene aplicabilidad, como sí la tiene el conocimiento teórico. Porque no es ésta su función. Es un conocimiento que nace y termina en sí mismo, contemplación pura. Más aún, ni siquiera tiene aplicabilidad para sí mismo.

No es un conocimiento que llevado a la práctica produzca los resultados esperados. Tanto el artista como el hombre o mujer que hace la experiencia religiosa saben de técnicas, conocen de procesos, tienen conocimientos sobre todo lo que antecede a la creación propiamente tal, esto es, tienen muchos conocimientos teóricos al respecto y conocen de su aplicabilidad. Sin embargo, cómo se produce la *creación* propiamente tal e incluso si se va a producir, lo ignoran totalmente. Es algo que escapa totalmente a su control. No



tienen conocimiento teórico al respecto. Y es que en lo que respecta a la experiencia creadora propiamente tal este conocimiento no cabe, sino el conocimiento experiencial y sólo experiencial. Si lo hubiera, ya hicimos referencia a ello más arriba, sería muy fácil ser artista o ser espiritual, sería cuestión de aprender la teoría respectiva y aplicarla. Pero no es así. Conocimientos teóricos, técnicas y aplicación de los mismos mediante el trabajo son necesarios pero no suficientes. La creación genuinamente tal es de otro orden, y cuando se da, como que se rompe el molde, no se constituye en conocimiento teórico para la siguiente. De hecho, y por lo que respecta a la espiritualidad, los contenidos de los textos sagrados y las enseñanzas mismas de los maestros espirituales nunca son teoría a aplicar,<sup>6</sup> son expresión de una experiencia, e invitación e incitación a hacerla, con algunas orientaciones para cierto trecho del camino, nada más.

Y es que el conocimiento teórico resulta muy pobre, muy extrínseco, e incluso artificial respecto a lo que es el conocimiento experiencial en el que consiste la creación. De ahí que el lenguaje simbólico sea más completo y por ello más apropiado.

Sin embargo, si nos quedáramos en la comprensión de lo que es común al símbolo en el arte y en la religión, no entenderíamos bien la naturaleza y comportamiento particulares que tiene en ésta. Además de lo que tienen en común, el símbolo, expresando lo que aquí entendemos por experiencia religiosa, presenta una especificidad no reducible al símbolo en el arte, que es importante captar bien. Tal es el punto que abordaremos a continuación.

---

<sup>6</sup> Marià Corbí, *Métodos de silenciamiento*. Barcelona: CETR, 2006, 43.

## 5. Experiencia religiosa y expresión simbólica

Entre el símbolo expresión de la creación artística y el símbolo expresión de la experiencia religiosa hay muchos aspectos en común, pero también una gran diferencia, como la hay entre ambas dimensiones o realidades.

La experiencia artística, por gratuita, inmaterial y desinteresada que sea, no lo es plena y totalmente o, mejor dicho, solamente lo es en su orden, no en todos. Porque por su naturaleza siempre tiene que perseguir formas, es decir, realidades, mundos, existencias, en tanto que pueden adquirir formas, en tanto que pueden ser aprehendidas. En esta capacidad de aprehensión y expresión es en la que consiste el arte: en hacer ver lo invisible, o hacer ver invisiblemente lo no sensorial, como sintetizó Susana K. Langer.<sup>7</sup> Sin esta posible y real aprehensión en formas de lo que en sí es inaprehensible no habría arte.

En otras palabras, por gratuita, inmaterial y desinteresada que sea la experiencia artística, siempre es experiencia de algo. Y este algo, en el fondo inasible, es lo que el artista logra expresar de una manera concreta a la vez que libre, creativa y espontánea en sus obras, en su arte. El arte, por su naturaleza misma, siempre es pues experiencia que alguien tiene de algo y para alguien, ya sea el mismo artista y/o los otros. Por uno y total que sea en su experiencia y en su plasmación simbólica y por más que en realidad aspire a esa unidad y totalidad, en su raíz más profunda siempre es dual y así permanece, nunca es uno y total. Es la misma naturaleza del arte. El arte, tanto por parte del creador como por parte

---

<sup>7</sup> Susanne K. Langer, *Sentimiento y forma. Una teoría del arte desarrollada a partir de una Nueva clave de la filosofía*. México, D.F: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1967, 32.

del espectador, siempre es un sujeto frente a una forma. La unidad que logra de realidad y forma, la unidad que en sí mismo es todo símbolo artístico y toda obra de arte, nunca puede superar la dualidad sujeto-forma, sujeto-experiencia y realidad artística.

Esta dualidad es parte tan esencial en el arte, que la forma imaginariamente aprehendida tiene que ser simbólicamente aprehendida también en el símbolo que es toda obra de arte; aprehendida creativamente, y por ello viva, libre y espontánea, pero aprehendida. La realidad nueva, creada, su ser y significación, o está en la obra misma de arte o no está en ninguna otra parte. No está, por ejemplo, en la vida del artista, en lo que fueron o son sus condiciones de vida, en las corrientes ideológicas de su época, en las influencias que recibió. Todo eso influye, pero la creación lograda, lo que ha dado a luz, está en la obra misma y sólo ella. En este sentido el símbolo, que es lo que hace posible la expresión de la nueva realidad, es también lo que la retiene y la limita, hasta el punto de identificarse fondo y forma. De nuevo, estamos ante la expresión necesariamente visible de lo invisible.

Por todo ello tampoco el arte tiene capacidad para transformar artista y espectador en todo su ser. Se puede acercarse a este ideal y en ocasiones casi lo alcanza. Éste es también el alcance que tiene el arte. Pero no lo puede lograr. Porque, también por su naturaleza, es producto de una parte del ser humano, la que pone en juego su capacidad creadora, no de todo el ser, y ello para lograr un mundo junto a otros, aunque sublime y lleno de trascendencia, no la realidad como en sí misma es, una y total. De ahí el espectáculo frecuente de artistas sumamente gigantes en tanto creadores y, sin embargo, seriamente pobres y deficientes en otras dimensiones importantes de la realización humana.

La experiencia religiosa constituye todo lo contrario. Es una experiencia plena y absolutamente gratuita, inmaterial y, por

supuesto, plena y totalmente desinteresada. En otras palabras, no tiene objeto ni contenido, no persigue formas, por virtuales e imaginarias que sean; no persigue nada ni aprehende nada; ni siquiera se persigue a sí misma. Porque si así fuera, sería interesada, no sería gratuita. Es experiencia y sólo experiencia, experiencia pura, experiencia en sí misma, nunca experiencia de algo. Es puro ser y actúa como puro ser: siendo. No tiene porqué ni para qué. ¡Es! Como la vida, que si se le preguntara, dice el Maestro Eckhart, por qué vive, respondería que porque es vida, queriendo expresar con ello que la vida es vida, no tiene porqué.<sup>8</sup>

No es, pues, una experiencia dual, de algo, sino que es la experiencia hecha unidad y totalidad, y la unidad y la totalidad hecha experiencia, no quedando en la misma sitio para alguien (sujeto) ni para algo (objeto). En la misma no hay pretensión para aprehender algo. Esta pretensión, tan legítima en el arte, en la experiencia religiosa sería su negación, carece de sentido, es absurda. Cuando la aprehensión, aunque mejor sería decir contemplación, es del todo, ¿qué sentido tendría aprehender algo? Aquí sí que, en efecto, el árbol impediría ver el bosque.

Tampoco pues rige en ella la pretensión de expresar en símbolos lo experiencialmente aprehendido como, hasta donde sí puede, hace el arte. De antemano quien hace la experiencia religiosa renuncia a ello, porque sabe que no puede hacerlo. El salto entre experiencia religiosa y símbolo es insalvable. La experiencia religiosa nunca puede ser plasmada en el símbolo. Si así ocurriera, éste se convertiría en imagen y, como imagen, en un ídolo, sustitución impropia de lo único que es absoluto. Como realidad creada, verdaderamente nueva, no contenida ni siquiera

---

<sup>8</sup> *Obras escogidas del Maestro Eckhart, Sermón n.º. 3.* Barcelona: Edicomunicación, 1998, 131-132.

potencialmente en nada anterior, tiene que ser expresada en símbolos, no puede ser de otra manera. Pero aquí los símbolos, más que expresar, lo que hacen es apuntar a la experiencia como tal, y apuntan, invitando e incitando a vivirla.

Por ello, a diferencia del arte, el mejor símbolo en lo religioso es el que más y mejor lleva a la experiencia religiosa, no el que retiene en su aparente o pretendida riqueza simbólica y menos aún el que atrapa. Lo que hay que captar y ver no está en el símbolo, está más allá de él, en otra dimensión. En el arte es en el símbolo, en la obra misma, donde hay que ver su contenido y en ella y frente a ella que tiene lugar la experiencia artística. En lo religioso el símbolo es arte apuntando a una realidad y a una experiencia que está mucho más allá de él y que existe sin él. En el arte el símbolo mismo es el arte, en lo religioso el símbolo-arte es apenas un medio apuntando a la verdadera dimensión religiosa, que está más allá. En la experiencia religiosa, como en el Evangelio el símbolo es el predecesor llamado a desaparecer ante el Cristo.

A diferencia del símbolo en el arte, que siempre tiene un contenido y forma, aunque éste sea un contenido y forma cuya cualidad es la unidad y la totalidad, al apuntar el símbolo religioso a una realidad y experiencia sin fondo ni forma, él mismo no debe ser captado como si transmitiera una verdad, un contenido, un conocimiento con fondo y forma, sino en la dirección y hacia el ser sutil al que apunta. Ello significa que, a diferencia también del arte, aunque los símbolos religiosos, conceptos y rituales, sean cultural y hasta simbólicamente diferentes y plurales, es decir, muchos, la realidad a la que apuntan es la misma y, desde este punto de vista, bastaría un solo símbolo para expresarla. La pluralidad de símbolos tiene importancia desde un punto de vista cultural, no desde el punto de vista de la realidad misma a la que los símbolos apuntan. En cuanto a ésta y a su expresión, se cumple también lo dicho por el Maestro Eckhart acerca

de la Unidad y de las realidades en que se expresa: «La Unidad continúa siendo unidad, tanto en millares y millares de piedras como en cuatro piedras y mil veces mil es verdaderamente un número tan simple como cuatro».<sup>9</sup>

Por último, la experiencia religiosa transforma todo el ser de quien la hace. Porque está hecha con todo el ser y desde todo el ser. De manera que no puede hacer alguien la experiencia y ser indiferente, por ejemplo, a la suerte de los demás, a las condiciones de materialidad e historicidad de la vida de cada día. Porque sólo ahí, en la realidad tal cual adviene, es donde se da la verdadera experiencia religiosa.

El símbolo que apunta a la experiencia no tiene esa capacidad de transformarnos pero sí de prepararnos y aproximarnos a dicha transformación. En otras palabras, es dinámico y, como tal, participa de alguna manera de esa capacidad vehiculadora. Nos referimos al símbolo conocido como tal, apuntando a la realidad absoluta y total. Porque, a diferencia también del conocimiento que proporciona el arte, el conocimiento religioso o espiritual, si es tal, como es concebido en las tradiciones religiosas orientales y de sabiduría, tiene que ser totalmente transformador, no puede ser meramente teórico, o transformador de una sola parte o dimensión del ser humano o de alguna o algunas de sus funciones. El símbolo en función de la experiencia religiosa tampoco es teórico ni meramente vehiculador de un impacto estético. Está en función de la experiencia religiosa misma y no cumple enteramente su función hasta que no lleva a las puertas de ella. Es símbolo en función de un conocimiento práctico, experiencial.

Entre experiencia religiosa y expresión simbólica la relación es tal que cuando aquélla se expresa tiene que ser simbó-

---

<sup>9</sup> *Obras escogidas Maestro Eckhart, Del hombre noble*. Barcelona: Edicomunicación, 1998, 26.

licamente, siendo así el símbolo el lenguaje común al arte y a la experiencia religiosa, pero, como hemos visto, no sin una muy significativa especificidad del símbolo en el dominio de la expresión de esta segunda.

## **6. Experiencia religiosa simbólicamente expresada, objeto de la teología**

Pues bien, la experiencia religiosa simbólicamente expresada es el nuevo objeto de la teología, punto este muy importante, porque en el mismo radica la relación que debe existir entre símbolo y teología, y la especificidad de ésta, dado que es el objeto, como contenido y como luz, el que define una disciplina; el famoso objeto formal del que hablaban los escolásticos.

Si se trata de la experiencia religiosa simbólicamente expresada, dos elementos importantes a retener —experiencia y símbolo—, hay que tener en cuenta que se trata de un objeto formal bien específico. No hay otro con la misma especificidad. De ahí la importancia de captar bien en qué consiste esta especificidad y qué implicaciones tiene para la teología.

Ninguno de los dos elementos por separado, experiencia y símbolo, puede ser el objeto de la teología. El objeto de la teología no puede ser la experiencia religiosa sin más, en forma inmediata y directa, ya que, como hemos expresado con anterioridad, no es objetivable. La experiencia es conocimiento sin más, el más absoluto y total, y por ello el más simple que existe, hasta el punto de no poder ser ella objeto de sí misma, mucho menos pues de una disciplina. Pero tampoco puede ser el símbolo religioso sin más, abordado simbólicamente en tanto símbolo. Esto todo lo más sería una parte de conocimientos disciplinares que podemos llamar símbolo y expresividad simbólica, y epistemología

simbólica, pero en modo alguno teología. El objeto de la teología es el conocimiento que viene dado por esos dos elementos en la unidad que forman: experiencia religiosa y símbolo, o la experiencia religiosa en tanto simbólicamente expresada, y no por ninguno de ellos por separado.

Hemos dicho 'conocimiento', porque esto es la experiencia religiosa simbólicamente expresada y esto es lo que interesa a la teología: el conocimiento que habla de otro conocimiento y apunta a él, la experiencia religiosa propiamente tal, con el fin, obviamente, de que esta experiencia llegue a ser tal, no se quede en sueño, diletantismo, vagabundeo o mera teoría. Lo acabado de expresar tiene una serie de implicaciones muy importantes para la comprensión de la teología como conocimiento y como disciplina.

El objeto de la teología no es una visión, o la visión, del mundo, de nosotros mismos, ni de la historia. No es ése su objeto ni tiene por objeto ofrecernos una tal visión. Su objeto es la experiencia religiosa genuinamente tal simbólicamente expresada, y este conocimiento no puede ofrecer una visión como las indicadas. No está en su naturaleza el producirlo ni le compete. Estas visiones son un producto, más teórico de lo que normalmente se piensa, y como teórico y en tanto teórico, alejado de la función práctica experiencial. El objeto de la teología nace de una experiencia, se expresa de la manera más próxima y fiel a ella que le es posible, para así llevar hacia ella, y para ello el saber de la teología es un saber en función práctica, no teórica.

Ni siquiera el objeto de la teología son los valores y verdades que dan sentido a la vida y permiten orientarla. Si así fuera la teología sería una especie de ética o de filosofía. Y no lo es. Su objeto es un mundo diferente, el mundo de la realización humana última, plena y total, tal como ésta es conocida simbólicamente; un mundo, o el mundo, de la gratuidad, no regido por valores ni por el ser descubierto



filosóficamente, mundos éstos por definición conceptualizables.

El objeto o mundo de la teología no lo es. Por ello es expresado simbólicamente, la única forma en que puede hacerlo, forma por definición no conceptualizable. Porque se trata de un conocimiento bien diferente y, en términos de realización humana, muy superior. ¿Cómo se captará pues este objeto de estudio, se preguntarán los adictos a la razón? Como se contempla el arte, como se escucha la música, como se lee un poema, simbólicamente,<sup>10</sup> re-creando la obra de arte, la música, el poema, no conceptualizando, no razonando, no convirtiendo la experiencia en verdades útiles y hasta necesarias para la vida. Porque la experiencia religiosa simbólicamente expresada es tan rica que no puede ser expresada en verdades útiles y/o necesarias. La única forma de expresarla es el símbolo, y éste en la medida en que es necesario para expresar la experiencia, no más. En otras palabras, hay que saber distinguir entre el símbolo en función de la experiencia y el símbolo, al interior de conjuntos, series y articulaciones simbólicas, en función de ya de una visión de mundo, de unos valores y de una doctrina.<sup>11</sup>

La teología tiene que tener esto bien presente. Porque muy fácilmente, de la articulación de símbolos entre sí, de conjuntos y series de los mismos, van a surgir necesidades teóricas de conservación, justificación, legitimación y transmisión, con este tipo de necesidades sus respectivas verdades y con ellas el sesgo de la teología hacia la teoría de tales verdades. Es el camino bien conocido, por haber sido

---

<sup>10</sup> Marià Corbí, *Religión sin religión*. Madrid: P.P.C, 1996, 131.

<sup>11</sup> Un autor que ha percibido bien esta tensión ha sido José Severino Croatto en su obra *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de Fenomenología de la Religión*. Buenos Aires: Fundación Universidad a Distancia "Hernandarias", 1994.

durante siglos y aún seguir siendo el más recorrido por la teología, y que la ha alejado de su objeto de estudio en la medida precisamente en que la ha alejado del símbolo, convirtiéndola en una visión religiosa convencional del mundo, de la historia, del ser humano, al fin de cuentas redundante de otras visiones por original que se crea. De ahí la importancia, como decíamos, de mantener inseparablemente unidos las dos partes o elementos, la experiencial y la simbólica.

Se comprenderá mejor lo hasta aquí expresado si se cae en la cuenta que el interlocutor de la teología no son las otras visiones del mundo, del ser humano y de la historia, no es ni siquiera el proyecto humano a construir, aunque en modo alguno le sea indiferente, sino los seres humanos en cuanto somos capaces de la realización plena y verdadera aquí y ahora, con independencia del espacio y del tiempo, por tanto, del futuro, y sin embargo teniendo que realizarse en el espacio y en el tiempo, en medio de sus problemas, desafíos y retos, y en relación con ellos, por tanto aquí y ahora.

La teología no va a absolutizar un solo mundo, ni un proyecto político y social, porque ningún mundo ni proyecto agota ni puede agotar lo que es precisamente su objeto de estudio, su saber, su competencia, su luz. En su objeto de estudio, en su razón de ser, la experiencia religiosa genuinamente tal simbólicamente expresada, muchos mundos y proyectos humanos son posibles, sincrónicamente, en un momento dado, y diacrónicamente, a lo largo del tiempo. Aunque por otra parte, real como es su experiencia objeto, que se da en la realidad como aquí y ahora es y no fuera de ella o más allá de ella, asumirá absolutamente, bebiendo el cáliz hasta el final, la realidad que es la suya.

Precisado así el objeto de estudio de la teología, ¿qué conocimiento competente cabe esperar de ella?

Un conocimiento proporcionalmente parecido al que recibimos del arte, pero específicamente diferente. Por una parte, el poblamiento, y con el poblamiento la validación, del mundo que es la experiencia religiosa simbólicamente expresada, es decir el poblamiento y la validación del mundo religioso en tanto mundo simbólico, con todo lo que ello implica. Esto puede parecer muy poco, pero se trata de un aporte o, mejor, de aportes inconmensurables. Piénsese en lo que ha supuesto el arte de todos los tiempos para la humanidad, en la ampliación que ha significado del imaginario, en la realización humana que ha aportado. Ha sido y es tal el aporte del arte que incluso en sus dimensiones más utilitarias e instrumentales el mundo humano sería incomprendible sin él.<sup>12</sup> Octavio Paz lo expresó muy bien a propósito de la poesía y de Grecia: «Sin Homero, el pueblo griego no sería lo que fue. El poema nos revela lo que somos y nos invita a ser eso que somos».<sup>13</sup> De este orden, solamente que más valioso, es lo que ha aportado y aporta la experiencia religiosa genuinamente tal: un mundo y una realización que de otro modo serían imposibles, el mundo y la realización más plenos y totales que existen. Pero con este mundo y esta realización, la experiencia religiosa aporta todavía hoy y aportará siempre autoconcepciones, por ejemplo, de libertad, creatividad y posibilidad, que de otra manera nunca habiéramos sospechado.

Las apuntadas son algunas implicaciones, ellas mismas inconmensurables. Pero la implicación por antonomasia es la de que, por un conociendo teológico auténtico, de su objeto de estudio, el acceso a la experiencia religiosa misma resulta más fácil. No que el conocimiento teológico en sí signifique

---

<sup>12</sup>Susanne K, Langer, *Esquemas filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1971, 93-104.

<sup>13</sup>Octavio Paz, *op.cit.*, 67.

el acceso mismo, jamás. Pero sí que el mismo puede llevar a sus puertas: a la convicción ciegos como somos no ya de que la Luz existe y hay que creer en ella, sino de que podemos ver la Luz y ser Luz, tal como muy críticamente hacia los teólogos C. G. Jung concebía el quehacer de la teología<sup>14</sup>.

Por otra parte, y como también hace el arte, de manera competente ofrecerá inspiración, motivación y fuerzas como otros tantos materiales con los que construir el proyecto humano y sin que la cantera de los materiales se agote. No tiene otros materiales, es cierto, pero los que tiene los ofrece y son inagotables.

La teología como tal no puede, por ejemplo, ofrecer propuestas de naturaleza económica, social o política. No tiene capacidad para dar a luz proyectos políticos liberadores, ni siquiera proyectos humanos en lo que éstos tienen de dimensión social y política. Su objeto de estudio, la experiencia religiosa en tanto simbólicamente expresada, no da para ello. Entre su objeto de estudio y la realidad social, cultural y política, hay una relación estrecha, que hay que descubrir, pero no directa. Como no la hay entre el arte y el mismo tipo de realidad. Si así fuera, ya desde el arte los creadores, por ejemplo los poetas, novelistas, y músicos, habría transformado el mundo. Los creadores, que saben por experiencia más que nadie de la importancia humana y trascendencia de los mundos que crean, más que nadie saben también de la limitación de sus obras en el sentido aquí apuntado. Tienen mucho que aportar con sus obras, y aportan, al resto de dimensiones humanas, incluida la social y la política, pero no directamente. Los mundos creados no son de aplicación directa a la realidad social, no sustituyen la

---

<sup>14</sup> Ver Ana María Schlüter Rodés, "Presentación" en *La nube del no-saber*. Madrid: San Pablo, 1981, 10-11.

realidad que hay que construir ni los medios con los que hay que hacerlo, y la realidad social y política como mediaciones necesarias son realidades que hay que *construir*, rigurosamente hablando no son del orden de la *creación*.

Los mundos creados, como son el arte y la experiencia religiosa, no son teoría que se pueda aplicar a la práctica y así obtener los resultados esperados. Su conocimiento y su aporte son reales, con repercusiones reales en el resto de las dimensiones humanas, pero de otra naturaleza.

De las enseñanzas de los maestros espirituales se ha dicho que no son teoría para ser aplicada a la práctica, y los practicantes del camino que lleva a la espiritualidad lo saben muy bien. Si así fuera, sería muy fácil ser un hombre y una mujer espiritual. Las enseñanzas de los maestros son apenas invitación e incitación a hacer el camino, y orientación para cierto trecho, nada más. Como en el arte, hay que ser creadores hasta del propio camino. Lo mismo hay que decir de la teología. Ésta no es un saber teórico, a aplicar con resultados previstos, ni a la experiencia religiosa ni al resto de la realidad funcional, material, social, política. Es el conocer de un mundo creado, la experiencia religiosa simbólicamente expresada, apuntando a la experiencia y llevando a vivir la realidad funcional de otra manera mucho más humana y mucho más plena. Pero respetando esta realidad y sus necesarias mediaciones, materiales, científicas, técnicas.

Los materiales que la teología ofrece para la construcción del proyecto humano son limitados, no son por ejemplo funcionales, directamente aplicables al mismo, pero son genuinos, y el proyecto humano necesita de ellos y son inagotables, precisamente porque no son funcionales y en tanto que no lo son.

## 7. Retos a la teología

Sin tomar en cuenta el gran cambio experimentado en cuanto al objeto de estudio, cambio sin duda de naturaleza epistemológica, ya el reto que enfrentaba la teología, habida cuenta de la naturaleza de ciertos cambios culturales, era titánico; tan titánico como trasvasar un cristianismo plasmado en categorías helénicas a un cristianismo plasmado en categorías modernas. Un reto muy urgente, para el que las iglesias cristianas no están preparadas, y que, según los teólogos más avisados, aun puestos hoy manos a la obra demandaría el esfuerzo de varias generaciones de teólogos. Y, con todo, se trataba o se trata de un reto limitado.

Porque, aun trasvasado a la cultura moderna, en un momento doblemente desafiante porque además estamos tomando conciencia de la pluriculturalidad y por tanto de la necesidad de la interculturalidad, se trataba y se trata dentro de esta preocupación de seguir pensando el cristianismo en términos de verdades, en el fondo como se ha pensado siempre, con la excepción de los cristianismos gnósticos y los escasos ejemplos de teología auténticamente espiritual y apofática. En otras palabras se trataba y se trata de cambiar todo, menos el objeto de estudio. Éste seguiría siendo el mismo. La teología trabajaría con verdades, en algunas teologías consideradas progresivamente más y más experienciales y humanas, pero siempre verdades objetivas, y como verdades objetivas, funcionales a este mundo nuestro de necesidades y proyectos humanos.

El reto ahora es mucho mayor. No se trata ya sólo de cambios culturales, con todo lo importantes que son, sino de un cambio en la naturaleza y función del propio conocimiento, un cambio epistemológico, afectando el propio objeto de la teología y, con el objeto, su función misma. Como hemos

planteado y desarrollado en otro lugar,<sup>15</sup> lo que ha cambiado y está cambiando es el propio "theos" y el propio "logos".

El reto actual y de cara al futuro de la teología es volver a su objeto de estudio, la experiencia religiosa genuinamente tal en tanto es expresada simbólicamente, recuperarlo y asumirlo como tal con todas sus consecuencias.

Esto significa tomar conciencia de su dimensión simbólica especial, la experiencia religiosa en tanto expresada simbólicamente es una realidad simbólica especial, y creer en ella, descubrir su gran importancia y valorarla como se merece. Es algo que la teología ya hizo en el pasado, solamente que a su modo, fundamentalmente de la mano de la filosofía, porque tal creía era la mejor manera de hacerlo. Aunque así la teología resultaba siendo una filosofía más, metafilosofía, para ser más precisos, pero filosofía al fin y al cabo, un saber racional y teórico de verdades últimas, las verdades que daban sentido y valor a la vida. De ahí que por una parte resultase redundante de otros saberes, y por otra no pudiera llevar a los creyentes a la experiencia religiosa. La naturaleza creencial y teórica de sus verdades no lo permitía, más bien la sustituía durante esta vida y, en tanto experiencia, la aplazaba para el más allá.

La teología tiene que ser la primera en creer en su propio objeto de estudio, en apreciarlo y valorarlo. Tiene que tener confianza en él, por más que comparado con el que fue su objeto en el pasado, le parezca poco ambicioso. Al contrario, se trata de un objeto muy superior al primero, y el más ambicioso que puede tener. Además, no solamente es que, sólo siendo fiel a él, será ella misma, tendrá su propia especificidad, será creíble, sino que hará el aporte, por lo

---

<sup>15</sup> *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. 1ª reimpresión. Heredia: EUNA, 2002, 318-348.

demás extraordinario, que sólo ella puede y debe hacer, como el aporte que en su orden también simbólico hace el arte, sin que para ello el arte tenga que transmutarse en filosofía. En este sentido la teología tiene que aprender más del arte que de la filosofía y del conocimiento racional.

Aunque la teología sea un conocimiento que, por una parte, no puede llevar a la experiencia religiosa propiamente tal y, por otra, tampoco sea directamente aplicable a la realidad funcional, humana, cultural, social y política, porque como hemos dicho no es una teoría, sí es un conocimiento específico, y por tanto insustituible y competente, como en su dominio lo es el arte, de la dimensión y mundo a que da lugar la experiencia religiosa simbólicamente expresada. Un conocimiento insustituible y sumamente valioso para la plena realización del ser humano que, como dice Hans Blumenberg de la razón como *know how*, si se la desecha, habría que ir a comprarlo en el mercado negro.<sup>16</sup> ¿No es esto lo que ha ocurrido con la espiritualidad y sigue ocurriendo al haberla sacado de la teología, con un gran empobrecimiento a su vez para la teología? La experiencia religiosa simbólicamente expresada está ahí, y al estar ahí necesitamos la teología.

Si la teología no recupera su objeto de estudio, se producen simultáneamente cuatro grandes males: la teología pierde su competencia, pierde su credibilidad, invade u ocupa campos disciplinares ajenos, como los campos de las ciencias sociales y humanas, y la construcción del proyecto humano se ve privada de un aporte que necesita.

Si el objeto de la teología no es la experiencia simbólicamente expresada y no trabaja a partir de él y en función de él, comienza por perder su competencia. Un cambio en el objeto de estudio, como el paso de una realidad experiencial a una

---

<sup>16</sup> *Le souci traverse le fleuve*. Paris: L'Arche, 1990



verdad conceptual, aunque ésta sea revelada, o el paso a nivel de la expresión de símbolo a signo, supone un cambio en el nivel mismo de la disciplina y la pérdida de la pretendida competencia. Esto sería como confundir en música saber musical en función de la creación y ejecución con musicología, error que el arte nunca comete, pero sí la teología.

Como la teología pierde competencia, pierde también credibilidad, pues la teología no puede cumplir lo que promete, porque al convertirse en teoría abstracta no está equipada para ello. Es como pretender que alguien se haga músico, saber en función práctica y una función práctica creadora, estudiando únicamente las obras de música, volvamos otra vez al ejemplo, como se estudian en musicología, en función de un saber teórico. Nadie se hará músico así. A esta promesa incumplida por falta de equipamiento para ello, con su redundante pérdida de credibilidad, Ken Wilber la llamó «proyecto Atman»,<sup>17</sup> por quedarse en eterno proyecto lo que sin embargo se prometió como una realidad, el *Atman*, realización humana plena y total.

Hecho abandono del campo propio y deseosa sin embargo de competencia y en busca de ella, la teología ocupará e invadirá otros campos, en el pasado la filosofía, y más modernamente una cierta antropología y cosmología. En las últimas décadas y en teologías progresistas lo que se ha dado es más bien son sucesivos préstamos de las ciencias sociales. Tomando éstas como mediaciones necesarias para elaborar el discurso teológico y asegurar así una teología comprometida, la teología se ha convertido en una especie de teoría social, muy motivadora y movilizadora, porque en

---

<sup>17</sup> Ken Wilber, *El proyecto Atman. Una visión transpersonal del desarrollo humano*. Barcelona: Kairos, 1996.

la misma le ha sido fácil comprometer a Dios. Pero ¿qué sucederá, o qué está sucediendo ya, cuando se descubre que Dios mismo, para seguir hablando teístamente, no tiene teorías ni tiene proyectos? ¿que ni el objeto de la teología ni la teología misma es una teoría que se pueda aplicar funcionalmente a la vida y a la sociedad.

La teología tiene que redescubrir su objeto de estudio y el nivel u orden epistemológico de su reflexión, porque tal es el nivel u orden de su validez. Éste el segundo gran reto que actualmente enfrenta. Y de nuevo aquí el arte le puede y le debe servir de inspiración. Es un hecho que el arte se beneficia del conocimiento en general, filosófico, antropológico, social, del conocimiento científico, incluso del conocimiento científico de punta. Los creadores no son seres culturalmente aislados y muchos cultivan, según sus inclinaciones y necesidades, estos tipos de conocimientos explícitamente. Pero ninguno de estos conocimientos sustituye el conocimiento que ellos necesitan para crear y que ellos mismos alumbran cuando crean. Y este conocimiento sólo se lo da el arte, y la reflexión y el trabajo continuos que ellos realizan a partir de la creación como desafío y en torno a ella. Ni siquiera se lo proporciona la crítica de sus campos respectivos, conocimiento por lo demás muy conveniente y hasta necesario, pero no suficiente como teórico que es. Así proporcionalmente tiene que hacer la teología. Todo conocimiento exterior a ella que adquiera le puede ser muy beneficioso. Pero ninguno sustituirá su conocimiento y sensibilidad propios.

Por otra parte, la preocupación por llevar seres humanos y sociedades a su realización social y política más plena y total es una preocupación muy legítima y muy loable, digna pues también de la teología. Pero su aporte en este sentido está vinculado a la calidad humana y disciplinar de ésta y no a la explicitación de la preocupación en sí, que si no se traduce en calidad resulta extrínseca y con poca capacidad de

cambio. En este sentido, el aporte más social que la teología puede y debe hacer tanto a hombres y mujeres como a sociedades es el desarrollo del mundo que constituye su objeto de estudio y le da origen, la experiencia religiosa genuinamente tal o de la gratuidad simbólicamente expresada. Aporte que sólo una teología fiel a su objeto de estudio puede hacer. Las demás teologías, pese a su buena voluntad y generosidad, se quedarán cortas, se quedarán en “proyectos Atman”.

El tercer gran reto de la teología hoy es, en efecto, contribuir a la mejor calidad de vida humana, de individuos y sociedades, desde la calidad teológica que la debe caracterizar como teología. En un mundo como el nuestro, con retos tan enormes y urgentes a nivel de planeta y de especie humana, la teología tendrá que mostrar que también ella tiene aporte que hacer, necesario e insustituible, a la mejor calidad de vida de todos y todas en el planeta y en el universo. Se puede seguir construyendo un mundo sin gratuidad, se puede seguir huyendo hacia delante con el pretexto de que tenemos tecnología que nos permite hacerlo. ¿Hasta cuándo será ello posible? Hay signos que parecen hablar de límites. Hay signos de que un mundo sin espiritualidad, sin gratuidad, como un mundo sin arte, no es un mundo humano, y hasta puede comenzar a fallar, si no es que ha comenzado ya, porque le falta seriamente el cultivo de esta dimensión. ¿Por qué empeñarnos en seguir huyendo hacia delante? ¿Por qué contentarnos con un mundo tan inhumano, donde por lo inhumano estamos haciendo inversiones enormes para defendernos los unos de los otros, si podríamos construirlo más humano con el aporte que da el arte, la espiritualidad, la *creación*? La teología también tiene responsabilidad en ello, y la misma pasa por la revolución copernicana al interior de sí misma.



Edwin Mora

## Imágenes de Dios en la terminalidad<sup>1</sup>

### 1. Introducción

En homenaje a la valiosa labor educativa que por cuatro décadas viene desarrollando el Dr. Victorio Araya Guillén en el campo de las Ciencias Teológicas, queremos hacer un reconocimiento al maestro, amigo y compañero con el cual compartimos muchas vivencias. Cobra especial importancia el acompañamiento que hemos desarrollado juntos desde

---

Edwin Mora Guevara: Doctor en Psicología. Profesor de liturgia y psicología pastoral en la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

<sup>1</sup> La terminalidad es la vivencia que transcurre desde que se recibe un diagnóstico de enfermedad terminal, hasta el momento en el que sobreviene la muerte. Una situación terminal es aquella “en la que la vida de una persona está llegando a su término o final, convirtiéndola en un ser que está muriendo” (J.A. García, “La comunicación en el duelo” en W. Astudillo, A. Muruamendiaraz y C. Arrieta, (eds), *La comunicación en la terminalidad*. San Sebastián: Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos, 1998, 22.)

hace diez años, asesorando el área de espiritualidad del Centro Nacional de Control del Dolor y Cuidados Paliativos. Victorio siempre muestra una gran disposición para colaborar como “Ministro de la luz” en los actos ecuménicos que realizamos con esta institución, actos dirigidos a las personas que perdieron a un ser querido por enfermedad terminal.<sup>2</sup>

Victorio no sólo ilumina este acompañamiento específico con las velas, producto de sus manos artesanales, sino también con su aguda reflexión teológica. Una de esas luces tiene que ver con las imágenes sobre Dios para potenciar un acompañamiento pastoral específico (denominado Soporte Espiritual Asertivo)<sup>3</sup> con las personas con enfermedad terminal y sus familiares.

De esta forma, en este homenaje queremos presentar algunas reflexiones, fruto del diálogo con Victorio, sobre las imágenes de Dios. Aunque aquí se aplican a un acompañamiento particular, el análisis tiene implicaciones para toda acción pastoral que pretenda ser pertinente, liberadora y transformadora en el contexto latinoamericano y caribeño. ¡Muchas gracias Victorio por compartirnos siempre tu luz!

---

<sup>2</sup> Se trata de actos ecuménicos en memoria de los seres queridos fallecidos que eran pacientes del Centro Nacional de Control del Dolor y Cuidados Paliativos en San José, y en donde participan sacerdotes, pastores, pastoras, religiosas y laicos de diversas iglesias cristianas. Los actos ecuménicos se realizan en el templo Santa Teresita, parroquia cercana al Centro. Se llevan a cabo dos eventos por año. Se han realizado más de 20 actos ecuménicos de este tipo.

<sup>3</sup> El *soporte espiritual asertivo* es aquel conjunto de acciones pastorales para dar apoyo, sostén, firmeza y auxilio a las personas que sufren, (en este caso enfermedad crónica dolorosa, o terminal). Este acompañamiento se realiza de una manera constructiva y afirmativa del sujeto, en el respeto de sus pensamientos y sentimientos especialmente en relación con la espiritualidad.

## 2. Metáforas sobre Dios que iluminan el soporte espiritual asertivo

En el soporte espiritual asertivo se hace imperativo analizar con las personas sufrientes y con sus familiares, las imágenes o metáforas sobre Dios que las mismas tienen. Esto con el fin de descubrir si la experiencia de Dios que poseen, impide el afrontamiento de la situación posterior a recibir un diagnóstico de enfermedad terminal, tanto en la persona como en su familia. O bien para potenciar una relación de cercanía y apertura con Dios, desde imágenes positivas y constructivas. Por eso la pregunta “¿qué siente usted sobre Dios?”, será de vital importancia, una vez que se logre una relación de confianza entre el agente o la agente del soporte y la persona que lo recibe.

En la obra *El nacimiento de la vivencia de Dios*,<sup>4</sup> Ana María Rizzuto argumenta sobre el papel que en la vida de la persona adulta juega la interacción temprana del ser humano con sus familiares. Esta interacción tiene consecuencias deseables o no deseables en las imágenes que nos formamos, no solo sobre nosotros mismos y sobre la realidad, sino también sobre Dios. Estas imágenes tempranas fundamentadas en las relaciones familiares, pueden verse o no, reforzadas con las ideas que posteriormente la persona desarrolle en el proceso de socialización. En este proceso junto con la familia, interviene la religión, la educación, e incluso el simbolismo religioso con sus representaciones sobre Dios y lo sagrado.

Por ello preguntar de la forma más asertiva posible como siente la persona sufriente a Dios y el papel que ella le adjudica en la situación que atraviesa, será punto de partida

---

<sup>4</sup> Ana María Rizzuto, *The Birth of the God. A Psychoanalytic Study*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

para iniciar el soporte. Si las imágenes sobre Dios que la persona construyó en su proceso de socialización son imágenes distorsionadas como las sadomasoquistas,<sup>5</sup> se hace necesario el diálogo sobre las mismas y el acompañamiento pastoral para que la persona vivencie al Dios revelado en Jesús. Si las imágenes sobre Dios son constructivas, afirmativas y basadas en una relación de confianza y de esperanza, entonces el soporte dinamizará dicha relación.

El pueblo de Israel también vivió la experiencia de Dios a través de una serie de imágenes relacionales, tales como “madre, amante, amigo, esposo, guardián, guía, juez”.<sup>6</sup> En este artículo queremos profundizar en tres imágenes que nos revela la praxis de Jesús: Dios como Madre – Padre bondadosa y bondadoso, Dios como amigo o amiga y compañero o compañera y Dios amor y gratuidad.<sup>7</sup> Todas ellas tienen gran pertinencia para el soporte espiritual asertivo en tanto representan metáforas constructivas y positivas sobre Dios.

## **2.1 Dios como Madre - Padre bondadosa y bondadoso**

En las últimas décadas – tratando de superar siglos de marginación hacia la mujer - se valoró la dimensión de lo femenino como parte constitutiva del ser humano, sea este

---

<sup>5</sup> Esto es, relaciones en donde una de las partes goza infringiendo dolor sobre la otra, mientras que la otra disfruta del dolor infringido muchas veces mediante una dinámica relacional inconsciente (Erick Fromm, *El miedo a la libertad*. México: Paidós, 1989).

<sup>6</sup> Trinidad León, “El Dios relacional. El encuentro y la elusividad de un Dios comunicativo”, en Isabel Gómez-Acebedo, ed., *Así vemos a Dios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, 168.

<sup>7</sup> Para profundizar en la revelación que hace Jesús sobre Dios, cf. Juan Mateos, “El Dios de Jesús” en Juan Mateos, *El horizonte humano. La propuesta de Jesús*. Córdoba: El Almendro, 1992.



varón o mujer. Puesto que el ser humano es imagen y semejanza de Dios (cf. Gén 1.26-27), esta valoración fue trabajada por numerosas teólogas y teólogos. La inclusión de lo femenino en Dios, se inició en la reflexión teológica, pensando a Dios como madre y releendo las imágenes bíblicas que testimonian rasgos maternos en Dios. Al respecto Leonardo Boff señala que,

La maternidad de Dios, lejos de ser una desviación teológica, se encuentra en el corazón mismo de la experiencia religiosa de Israel y en la reflexión teológica de importantes tradiciones bíblicas. Según el primer relato de la creación del Génesis, Dios crea al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza. Hombre y mujer son iguales en dignidad y derechos ante Dios y los seres humanos.<sup>8</sup>

La reflexión teológica sobre lo femenino en Dios inició con algunas preguntas tales como,

¿Cómo lo femenino revela a Dios?. . . ¿Cómo Dios se revela en lo femenino?. . . ¿Cómo Dios mismo puede ser comprendido y se presenta concretado en rasgos femeninos?. . . ¿Podemos relacionarnos con Dios en términos de “Madre mía”, como lo hacemos en términos de “Padre mío”?<sup>9</sup>

Más adelante, varias teólogas cuestionarán el hecho de que la reflexión sobre lo femenino en Dios se concentre solo en la idea de la maternidad - como si la misma definiera la totalidad de lo femenino -. Por otra parte, al identificar lo femenino con las actitudes que la sociedad considera femeniles, se atribuye la ternura, la protección y el cuidado a la imagen de

<sup>8</sup> Leonardo Boff, *El rostro materno de Dios*. Madrid: Paulinas, 1979, citado en Juan José Tamayo, *Leonardo Boff, economía, mística y liberación*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, 160.

<sup>9</sup> Boff, *op.cit.*, 11.

Dios como madre, olvidando que un padre es capaz de ofrecer los mismos elementos en una relación de amor parental.

Sin desatender la importante reflexión crítica señalada por parte de muchas teólogas - con la que concordamos ampliamente - nos concentramos en la maternidad de Dios. Esto por considerar que la figura materna es significativa e importante para el soporte espiritual asertivo, tanto como la paterna. Sin embargo, nuestra consideración sobre lo materno en Dios, la hacemos no desde características tipificadas socialmente como lo femenino, sino desde rasgos parentales, esto es, características que ambos - madre y padre - pueden ofrecer a sus hijos e hijas.<sup>10</sup> Esto significa considerar rasgos maternos en Dios que también pueden ser paternos, como por ejemplo la ternura, el afecto, la protección, la guía, el abrazo. Consideramos que los anteriores rasgos no tienen género. En ese sentido son rasgos del amor que madres y padres sienten por sus hijos e hijas.

Toda metáfora o imagen que utilicemos para hablar sobre Dios es limitada. El misterio de Dios es siempre mayor que nuestro lenguaje y no puede reducirse a nuestras definiciones. Sin embargo utilizamos imágenes sobre Dios que nos son familiares para referirnos a su presencia activa en el mundo. En este caso, la imagen de Madre - Padre Dios hace alusión a un lenguaje relacional que nos es familiar y que representan figuras significativas en la existencia de todo ser humano. Se trata de "un lenguaje que hace alusión a la madre y al padre que nos dan la vida, de cuyos cuerpos procedemos y de cuyos cuidados dependemos."<sup>11</sup> Al valorar la significancia

---

<sup>10</sup> Al respecto McFague señala que como el *imago Dei* posee características femeninas y masculinas, Dios tiene que ser imaginado en términos femeninos y no femeniles. "Las metáforas femeninas habrían de incluir las relacionadas con la maternidad, pero sin limitarse a ellas" (Sallie McFague, *Modelos de Dios, teología para una era ecológica y nuclear*. Santander: Sal Terrae, 1994, 166).

<sup>11</sup> *Ibid*, 207.

de lo femenino, Tamayo expresa que es también camino de revelación de Dios al ser humano. Veamos,

Al contemplar lo que significa lo femenino [en el varón y en la mujer] con sus dimensiones de vida, de misterio, de ternura, de interioridad y de cariño, la fe se encuentra con Dios. Pero lo femenino es también camino de Dios hacia el ser humano. Lo femenino del ser humano constituye un registro revelador de lo Femenino de Dios.<sup>12</sup>

Dios se nos revela como madre y como padre y la totalidad de esta metáfora y su complementariedad enriquece nuestra percepción sobre Dios, sin que la misma pretenda agotar el sentido total de la revelación divina. Dios se muestra con rasgos materno - paternos. Así lo entiende McFague cuando advierte que,

Dios como dador de vida, como poder de ser en todo ser, puede ser representado por medio de la metáfora de la madre y de la metáfora del padre. El amor de los padres es la experiencia más óptima e intensa que tenemos del don del amor que no espera nada a cambio (aunque no desdeña una respuesta): es don de la vida como tal a los demás. El amor de los padres desea la vida y, cuando ésta llega exclama: “ ¡Es bueno que existas!. . . Desde luego, ningún amor humano es perfectamente justo e imparcial: pero el amor de los padres es la mejor metáfora de que disponemos para imaginar el amor creador de Dios.<sup>13</sup>

Recuperamos para el soporte espiritual asertivo el abrazo cercano de la Madre - Padre Dios, la ternura, la protección, el cuidado de sus hijos e hijas, características que son propias de la maternidad y paternidad, del cuidado parental, independientemente del género.

<sup>12</sup> Tamayo, *op.cit.*, 161.

<sup>13</sup> McFague, *op.cit.*, 176.

En la tradición bíblica encontramos imágenes maternas para referirse a Dios. Dios se muestra como madre que consuela: “Como a un hijo a quien consuela su madre, así yo los consolaré a ustedes” (Is 66. 13), como una madre que da cuidados y ternura (Os. 11.4). “Aquí, con toda seguridad no es la imagen de un padre la que tenemos ante nosotros, sino la imagen de una madre que cría a su hijo, literalmente que lo alimenta. Yahvé trata a Israel como una tierna madre”.<sup>14</sup> También Dios se presenta como incapaz de olvidarse de sus hijos “Pero, ¿puede una mujer olvidarse del niño que cría, o dejar de querer al hijo de sus entrañas? (Is. 49.15). Precisamente para referirse a esta última imagen bíblica, el Papa Juan Pablo I - en uno de sus discursos en la plaza de San Pedro en 1978- llamó a Dios “Madre” cuando dijo,

Nosotros, asimismo, que estamos aquí, tenemos los mismos sentimientos, somos objeto, por parte de Dios de un amor sin ocaso. Lo sabemos. Tiene siempre los ojos abiertos sobre nosotros aunque nos parezca ser de noche. Es padre, más aún, madre.<sup>15</sup>

### ***Una madre que acompaña***

En el libro de Deuteronomio se nos ofrece una imagen materna sobre Dios. En referencia a un gesto de amor de una madre hacia su hijo, la Escritura dice: “Lo encontró en el desierto en la soledad rugiente y lo cubrió, lo alimentó, lo cuidó como a la niña de sus ojos. Como un águila alimenta a sus polluelos, y revolotea sobre ellos, así él extendió sus alas y lo tomó y lo llevó sobre sus plumas. Solo Yahvé lo guiaba” (Deut 32. 10-11). Esta imagen es particularmente bella. Dios Madre, brinda los cuidados de un águila a su polluelo a quien rescata de la soledad del desierto, cuando

<sup>14</sup>Helen Schüngel, “El rostro femenino de Dios” en *Concilium* 258 (1995) 303.

<sup>15</sup>Juan Pablo I en Tamayo, *op.cit.*, 159.

posiblemente este cae del nido intentando volar o en otras circunstancias. Lo rescata de la soledad rugiente, lo cubre, lo alimenta, lo cuida como a la niña de sus ojos, revolotea sobre este y lo lleva sobre sí.

Estévez comenta esta figura haciéndonos notar que Dios Madre no impide el crecimiento de sus hijos e hijas, sino que está lista para acompañarlo. Veamos,

Dios ama ofreciendo cuidados exquisitos, protección y seguridad en las situaciones más costosas o dolorosas pero, al mismo tiempo, suscitando energías de crecimiento y compromiso. . . . Dios no es madre que ahorra a sus hijos e hijas el riesgo del crecimiento: al contrario, lo propicia y favorece. Eso sí, estando y acompañando.<sup>16</sup>

Jesús también utiliza la imagen de una madre que quiere reunir a sus hijos e hijas y protegerlos (cf. Lc 13.34).

### ***Una nueva paternidad***

Reiteramos que estas características que algunos y algunas han mencionado como “maternas” en Dios, no son exclusivas de Dios como Madre, también pueden ser ejercidas por Dios como Padre. La imagen de Dios Padre distorsionada por la cultura patriarcal ha prevalecido durante siglos. Ante la imagen dura asignada al padre, a muchas personas se les dificulta ver a Dios como tal. Aquí es necesario recordar que Jesús nos reveló una nueva paternidad de Dios y una intimidad y cercanía con él, diferente a la que conocían sus contemporáneos. Vergés lo describe de la siguiente forma,

Cristo nos revela una nueva figura del Padre-Dios, muy superior a la que el pueblo de Israel tenía en su tiempo. La idea de la paternidad de Dios no estaba totalmente

---

<sup>16</sup> Estevez, *op.cit.*, 262.

ausente de los escritos paleojudíos; pero el Padre que aparece descrito allí, habita en un cielo muy distante del ser humano. . . . Esta distancia sólo quedó franqueada al introducir Jesús una apelación totalmente nueva de Dios, que allanaba el camino del ser humano a El: Cristo traslada habitualmente a Dios el vocabulario familiar de “padre mío”, que nunca se había oído antes de El.<sup>17</sup>

La relación de intimidad de Jesús con el Padre era novedad liberadora. Jesús le llama *abba*. “Hay que tener en cuenta que esta invocación no se encuentra en las oraciones judías. . . es el término con que el niño si dirigía a su padre. Implica, pues, una gran familiaridad y confianza y por eso, los judíos no la usaban.<sup>18</sup> Jesús nos revela la ternura infinita de Dios Madre - Padre en su praxis de solidaridad.

### ***Madre - Padre de bondad sin límite***

Uno de los grandes rasgos que nos revela el Dios de Jesús es su bondad sin límite expresada en la ternura y la compasión de una madre - padre, como recurso de lucha contra las contradicciones que producen sufrimiento y dolor. “El Padre de Jesús es una imagen que se abre a la ternura y a la compasión infinita de tal forma que sobrepasa cualquier diferencia existente en la realidad (cf. Mt. 5. 43-48)”.<sup>19</sup>

Esa bondad se expresa en la gratuidad con la que se acerca a los seres humanos, para quienes se manifiesta incondicionalmente, en especial a las personas sufrientes. Lo que define a Dios es su bondad. Así lo señala Sobrino,

---

<sup>17</sup> Salvador Vergés, *La imagen auténtica de Dios para el hombre de hoy*. Bilbao: Mensajero, 1972, 86.

<sup>18</sup> Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth*. México: UCA, 1994, 184.

<sup>19</sup> León, *op.cit.*, 176.

Lo último que define a Dios no es su poder. . . ni su pensamiento. . . ni su juicio. . . sino *su bondad*<sup>20</sup>. . . Dios ha roto para siempre la simetría de ser posiblemente salvación o posiblemente condenación. Dios es, por su esencia bondad y salvación para los seres humanos.<sup>21</sup>

Esa bondad sin límite fue encarnada por Jesús cuando recorrió los caminos, sanó a los enfermos, compartió la mesa con los que la sociedad condenaba, y anunció la gracia del Reinado de Dios, sentando los fundamentos de una nueva espiritualidad. De esta forma nos mostró a Dios como madre - padre bondadoso y bondadosa, ante lo cual solo cabe la gratuidad.

La imagen de Dios como Madre y Padre de Bondad es una imagen bíblica y positiva. Es constructiva y pertinente al soporte espiritual asertivo, a fin de contribuir a que el ser humano que enfrenta la terminalidad, se encuentre con la bondad materna - paterna de Dios y su abrazo sea fuente de espiritualidad, plenitud, sanación interior y recurso de afrontamiento.

## 2.2 Dios como amigo y compañero

Jesús también nos reveló la amistad singular de Dios. La actitud inclusiva de Jesús le llevó a mostrar la amistad de Dios a todas aquellas personas que eran marginadas de la sociedad. La mesa servida en la que compartía Jesús con sus amigos y amigas, sería símbolo de la apertura de Dios quien invita a todas las personas sin distinciones de ningún tipo, a participar de su comunión y de su amistad. Esta se constituiría luego en uno de los símbolos más importantes del cristianismo.

---

<sup>20</sup> El énfasis es nuestro.

<sup>21</sup> Sobrino, *op.cit.*, 179.

Esa apertura de Jesús nos revela a Dios como un amigo cercano, un compañero. “Ser amigos de Dios es la posibilidad más asombrosa. . . la amistad es una relación de alegría. Compañero significa literalmente, compartir el pan”.<sup>22</sup>

Los evangelios registran como Jesús es criticado por ofrecer su amistad a los que eran considerados pecadores. “Luego viene el hijo del Hombre, que come y bebe y dicen; es un comilón y un borracho, amigo de la gentuza y de los pecadores. Sin embargo, al disponer esto, Dios ha actuado con sabiduría” (Mt. 11.19, cf. Lc 7.34, 15.1). Otros ejemplos sobre la amistad son mencionados en la Biblia.<sup>23</sup>

Es significativo el hecho de que Jesús concibe a sus discípulos como verdaderos amigos y no como servidores. Veamos,

Ahora les doy mi mandamiento: ámense unos con otros, como yo los amo a ustedes. No hay amor más grande que éste; dar la vida por sus amigos. Ustedes son mis amigos si cumplen lo que les mando. Ya no les diré servidores. . . les digo amigos, porque les he dado a conocer todo lo que aprendí de mi Padre (Jn 15. 12-15).

La amistad especial ofrecida por Jesús, no es utilitarista y revela al Padre. Se fundamenta en el amor y en la participación de un proyecto en común: el Reino de Dios.

---

<sup>22</sup> McFague, *op.cit.*, 279.

<sup>23</sup> Entre otros ejemplos la Biblia menciona la amistad de Abraham y Dios (cf. 2 Cr 20.7, Is 41.8, Stg 2.23), la amistad de Jonatán y David (cf. I Sam 18.1, 20.17), la amistad de Jesús con sus discípulos (cf. Lc 12. 4, Jn 11.11, 15, 13-15), la amistad de Jesús con Lázaro, Marta y María (cf. Jn 11, 5.11), la amistad de Jesús con Juan (cf. Jn 13. 23), la amistad de los cristianos y las cristianas entre si (cf. Hch 27.3, Flp 2. 19-23, 3 Jn 15). La amistad también es mencionada en Lc 11. 5-8. Seguimos la Concordancia Temática que aparece en la *Santa Biblia Reina – Valera*. Revisión de 1995.



La amistad es considerada como “la más libre de las relaciones humanas”.<sup>24</sup> Nuestra familia no puede ser elegida, sin embargo nuestras amistades sí. Existe completa libertad en la elección de los amigos y amigas. La elección, para que funcione, tiene que ser mutua y si es verdadera está lejos de todo utilitarismo. La amistad verdadera permite que las personas crezcan en la relación.

El amigo es quien ama por encima de toda búsqueda personal interesada o utilitarista, quien está todo disponible a acoger al otro, quien desea ofrecerse como don. . . . Ser amigos es un estado de enriquecimiento humano. . . La vida de amistad está estructurada de palabras, de silencios y de actitudes.<sup>25</sup>

La amistad se compone de respeto y afecto, pero también de colaboración, compromiso, confianza y sobre todo lealtad.

El pecado contra el amigo no es otro que la deslealtad. Lo que se espera de un amigo es, por encima de todo, confianza: fiabilidad, constancia, lealtad. Un amigo es alguien sincero, auténtico, verdadero: alguien que no habla a nuestras espaldas, alguien que no abre la puerta, ni siquiera una rendija al enemigo.<sup>26</sup>

En la amistad, la colaboración y el compromiso se expresan no por el deber o el utilitarismo, sino por la gratuidad del vínculo. En ello reside en parte la fuerza que tiene esta relación. La lealtad en cambio, es necesaria para sostener el vínculo de la amistad. Estos componentes tan importantes en una relación de amistad son a su vez creadores de esperanza. La persona sufriende que afronta la enfermedad

---

<sup>24</sup> McFague, *op.cit.*, 264.

<sup>25</sup> Tullo Goffi, “Amistad” en Stefano De Fiores y Tullo Goffi (eds), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Paulinas, 1991, 47.

<sup>26</sup> McFague, *op.cit.*, 270.

dolorosa, o aquella a la que se le aproxima la muerte, se ve constantemente amenazada por la desesperanza. La amistad verdadera que se muestra en amor solidario, desafía esa desesperanza para transformarla y a su vez, revela la imagen de un Dios amigo y cercano.

Esta imagen de Dios como amigo y compañero es pertinente al soporte espiritual asertivo. Esta metáfora nos permite cercanía con Dios y comunión. Se trata del Amigo solidario que comparte no solo el pan con nosotros, sino su proyecto de vida en abundancia aún en las circunstancias más difíciles. Se trata del Amigo colaborador, comprometido, del cual nos deleitamos con su presencia, capaz de poner sentido a nuestras vidas en los momentos en los que el absurdo amenaza nuestra existencia. Cuando la persona sufriente es capaz de percibir la amistad de Dios, sus horizontes de lucha se enriquecen y se amplían y el afrontamiento aún de la propia muerte, se reviste de otras fortalezas. Es posible entonces visualizar la esperanza de sentirse acompañado y acompañada por la calidez y la gratuidad de Dios amigo.

Esa amistad solidaria de Dios es también modelo para quienes damos soporte a la persona sufriente de manera que nos permite evolucionar “desde planteamientos individualistas, desintegrados y dualistas, hacia unas formas de pensar relacionadas. . . y holistas. Cuando se ven las cosas de manera diferente, se comienza a actuar de manera distinta. . .”<sup>27</sup> Cuando se experimenta la amistad con Dios se cimenta la confianza y nace en nosotros la gratuidad hacia el Amigo que nos valora y ama.

### 2.3 Dios de amor y gratuidad

La tradición cristiana ecuménica constantemente apela al amor de Dios y a su abundante gracia salvadora. Dios se nos

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 257.

brinda siempre como don por puro amor. No es por el esfuerzo o mérito humano que somos amados y amadas por Dios. Es por su gracia. Esto es, la dedicación amorosa de Dios hacia nosotros que es su inclinación libre hacia el ser humano para ofrecerle salvación, salud y bienestar.<sup>28</sup> De esta forma, nosotros “amamos a Dios porque él nos ama primero” (I Jn 4.10).

McFague resalta que, “si existe una palabra que la tradición cristiana ha aplicado sin ninguna reserva a Dios, ésta es “amor”. . . La tradición afirma que Dios es amor, Por lo tanto, Dios ejemplifica el amor, Dios es el modelo del amor.”<sup>29</sup>

El amor de Dios – cuya medida es ser ilimitado - nos libera de todos los temores. Así se lo nombra I Jn. 4.18 al señalar que “en el amor no hay temor, el amor perfecto echa fuera el temor, pues el temor mira al castigo. Mientras uno teme no conoce el amor perfecto.”

Estar en presencia de alguien que nos ama es sentirnos aceptados y aceptadas, amados y amadas a pesar de nuestras propias limitaciones. El amor incondicional de Dios es capaz de crear esas condiciones de aceptación plena, de perdón, de gratuidad, que no dejan lugar a la manifestación de temores ansiedad y desesperanza. “Dios nos libera hasta el punto de que ni la vida ni la muerte, ni los seres humanos pueden ya causarnos temor. Cuando por el contrario, descubrimos tener miedo, significa que en realidad no hemos llegado aún a creer en un Dios amoroso”.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Eleonore Beck, “Retribución” en Anton Grabner-Haider, ed., *Vocabulario Práctico de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1975.

<sup>29</sup> McFague, *op.cit.*, 209.

<sup>30</sup> Gérard Fourez, *Una buena noticia liberadora: Evangelio para un mundo en crisis*. Santander: Sal Térrea, 1987, 212.

Amar a otras personas conlleva a valorarlas. Sentirse amado o amada, es sentirse valorado o valorada. “Los amantes se aman mutuamente. . . más allá de toda razón, cada uno encuentra valioso al otro por ser simplemente quien es. Ser considerado valioso de esta manera es la afirmación más completa posible de la persona.<sup>31</sup> De esta forma el amor expresado y vivenciado tiene la característica de afirmar a la persona que es amada y que brinda amor.

Dios amoroso valora al ser humano, pese a sus limitaciones y equivocaciones y le promete un amor incondicional. Esas equivocaciones y limitaciones nuestras no son obstáculo para ser amados. “No vino para juzgar o condenar, sino para salvar y liberar” (Juan 3. 17). “Sean cuales fueren los pecados que querriamos nos fueran perdonados, no nos van a impedir encontrarnos con El”.<sup>32</sup> Lo anterior se constituye en Buena Nueva para quien se percibe alejado o alejada de Dios.

El percatarnos de que Dios nos ama puede constituir un giro total para nuestros horizontes. Nos hace llegar al discernimiento de que ante el dolor y muerte no estamos solos. A partir de ese momento, nuestra propia percepción del sufrimiento cambia por el hecho de experimentarnos valorados o valoradas, aceptados o aceptadas y amados o amadas. McFague señala que,

Dios como amante sufre con aquellos que sufren. Dios no estuvo en los campos de exterminio nazis, pero éstos estaban en Dios. Dios como amante se opone totalmente a ese monstruoso trato al amado y no tiene participación en él. . . . Cuando tales acontecimientos ocurren, Dios participa del dolor del amado como sólo un amante puede hacerlo. Dios como amante asume el sufrimiento en su propio ser; siente el dolor en su propio cuerpo de

---

<sup>31</sup> McFague, *op.cit.*, 214.

<sup>32</sup> Fourez, *op.cit.*, 216.

forma inmediata y total. El Dios amante. . . está total y apasionadamente implicado en la angustia del mal que acontece al amado. . . . No sufrimos solos.<sup>33</sup>

Si bien es cierto, sufre con nosotros y está involucrado en el afrontamiento del sufrimiento, ello no significa que Dios salva al ser humano mediante el dolor. La salvación de Dios está fundamentada en el amor. Porque Dios ama, salva. Araya lo expone así,

Porque amó Dios al mundo, es capaz de sufrir. El hacerse solidario y asumir el sufrimiento es la "prueba", dicho antropomórficamente, de su ser amor. Amor y sufrimiento están presentes e inseparablemente unidos en el misterio de Dios que permanece misterio. . . . La total imposibilidad de amar significa la total incapacidad de sufrir y de salvar, no por el sufrimiento, sino por el amor.<sup>34</sup>

Ese amor auténtico con el que Dios nos amó primero (c.f. I Jn 4.10), es capaz de vencer todos los obstáculos. No se trata de que nos ama "a pesar de",<sup>35</sup> sino de que nos ama porque nos valora, nos sabe apreciar como obra de sus manos. Es cuando sentimos esa profunda ternura y aprecio de Dios - explicados solo por su gracia - que nace en nosotros la motivación hacia la esperanza que nos guía para afrontar, para luchar en medio de contextos de negación de la vida como el dolor y la muerte.

Ese amor radical de Dios nos acepta totalmente, y espera vernos crecer. Esto es, que seamos nosotros mismos y que demos fruto abundante. Tener fe "en un Dios amoroso

---

<sup>33</sup> McFague, *op.cit.*, 238.

<sup>34</sup> Victorio Araya. *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la teología de la liberación*. San José: DEI, 1983, 102-103.

<sup>35</sup> McFague, *op.cit.*, 221.

significa poder vivir verdaderamente bajo la mirada de Dios sin temor alguno”,<sup>36</sup> aún cuando lo que estemos experimentando sea la aproximación de nuestra muerte o la de un ser querido. En el libro de Romanos, Pablo expresó la radicalidad del amor de Dios, de una forma alentadora,

¿Quien nos apartará del amor de Cristo?, ¿Tribulación, angustia, persecución, hambre, desnudez, peligro de espada? . . . En todas esas cosas somos más que vencedores y vencedoras por medio de aquel que nos amó. Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte ni la vida, ni ángeles ni principados ni potestades, ni lo presente ni lo por venir, ni lo alto ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios que es en Cristo Jesús, Señor nuestro (Ro 8. 35-37).<sup>37</sup>

La imagen de Dios – caracterizada por el amor desinteresado y la gratuidad - que nos revelan Jesús y la tradición bíblica, es un elemento fundamental en el soporte espiritual asertivo. Son muchas las personas sufrientes que se sienten angustiadas ante la imagen – tantas veces predicada - de un Dios castigador. La tradición evangélica nos señala que el amor vence los temores. La importancia de mostrar el amor de Dios en el soporte espiritual, está en ser un canal para que la persona sufriente se perciba amada por Dios.

Una poesía nos sirve para expresar con hondura espiritual, lo que siente una persona que va a afrontar la muerte al percibirse amada por Dios. Fue escrito por Sor Marie Du Saint-Esprit, hermana Carmelita en la vivencia de la terminalidad.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Fourez, *op.cit.*, 212.

<sup>37</sup> El énfasis es nuestro.

<sup>38</sup> Soeur Marie Du Saint- Esprit, “Un amor me espera”. Consultado abril, 02, 2008 en <http://www.selah.com.ar/new/verrecurso.asp?CodigoDeltem=1912>.

Un amor me espera . . .  
 No se lo que ocurrirá al otro lado,  
 cuando mi vida haya entrado en la eternidad.  
 Solamente estoy segura de que un amor me espera.  
 Sé que será el momento de hacer balance de mi vida  
 . . . pero más allá del temor,  
 estoy segura de que un amor me espera . . .  
 Por favor, no me hablen de glorias,  
 ni de alabanzas de bienaventurado o de bienaventurada,  
 ni tampoco acerca de los ángeles.  
 Todo lo que yo puedo hacer es creer,  
 creer obstinadamente que un amor me espera.  
 Ahora siento llegar la muerte, y puedo esperarla sonriendo,  
 porque lo que siempre he creído, lo creo con más fuerza.  
 Cuando muera, no lloren,  
 porque es ese amor quien me lleva consigo.  
 Y si ven que tengo miedo, ¿por qué no iba a sentirlo?  
 Recuérdeme sencillamente que un amor,  
 un Amor me espera . . .

Otro poema nos habla de la gratuidad de Dios en medio de un mundo de mercado en donde todo se compra.<sup>39</sup>

Dios es gratuidad ...  
 No tiene precio nuestro Dios.  
 Nadie puede comprarle,  
 ni el dinero ni la santidad.  
 Nuestro Dios se recibe gratis,  
 como las plantas reciben el sol.  
 Nadie se lo merece.  
 Podemos llamarlo, podemos gritarle nuestra sed  
 y nuestra hambre de él,  
 Podemos golpear a su puerta,  
 podemos llorarle nuestra pena y soledad.  
 Pero no tenemos derechos sobre Dios,  
 Dios es un puro regalo.

<sup>39</sup> Parafraseado de Juan Arias, *Devolvednos a Cristo*. Salamanca: Sigueme, 1976, 200.

Es el don de vida.  
Es él quien nos ama primero.  
Sólo él puede abrirme su puerta.  
No es avaro, no es tacaño.  
Se da con abundancia como el sol y el aire.  
Brotó al borde de todas las cunetas de la vida  
y florece cada instante, para todos y todas.  
Quiere ser recibido como un regalo.  
Se negaría sólo a quien quisiera ponerle un precio.  
Es difícil e imposible entenderlo  
en la lógica del mercado moderno.  
Dios es difícil para quien sueña con comprarlo todo,  
para la persona que desea las cosas en propiedad,  
que desprecia lo que no tiene precio,  
que mide los objetos y a las demás personas  
por el puñado de oro que le cuestan.  
Que ama más lo que es más caro.  
Pero Nuestro Dios no cambia  
porque es el amor y el amor solo puede darse.  
El amor no se vende.  
Un amor que exigirá sólo una respuesta de amor,  
también gratuita.  
Quien se abra a este amor regalado  
que llueve sobre nosotros, continuamente,  
sentirá fecundar sus entrañas.  
Sentirá germinar en él o en ella, como el fruto mejor,  
ese único amor sustancial,  
capaz no de comprar sino de enamorar al mismo Dios:  
un amor sólo ternura y afecto.  
Un amor que ya no puede morir y crece siempre  
y es nuevo cada instante.  
Porque lleva en sus venas el secreto único y gozoso  
de lo inagotable.



### 3. Conclusión

La vivencia de una espiritualidad transformadora, liberadora, basada en imágenes constructivas, positivas, afirmativas y asertivas sobre Dios, se constituye en un factor de equilibrio, de paz. La persona sufriente enfoca su realidad, la madura y se abre ante nuevos horizontes de esperanza. La espiritualidad puede, “en determinados casos también, curar heridas y generar una saludable compensación que sanee conflictos previos”.<sup>40</sup> Esa paz espiritual para afrontar la terminalidad se fundamenta en la apertura hacia el encuentro con un Dios que es un padre-madre de ternura, un amigo cercano y el Amor – con mayúscula – que siempre nos espera.

Son esas tres imágenes sobre Dios las que hemos querido reflexionar en este artículo, en tributo a la labor docente del compañero Araya. Seguramente muchas otras imágenes tienen pertinencia hoy día en una pastoral liberadora. Sin duda, el compartir estas imágenes, en muchos casos de acompañamiento en la terminalidad, ha sido fuente de esperanza para muchas personas. En verdad, no son imágenes solamente para ese momento crucial denominado terminalidad. Son imágenes para saborearlas en la plenitud de la vida, y de las cuales asirse en el umbral de la muerte.

Finalmente, de nuevo nuestro personal agradecimiento a Victorio Araya, por compartir y sembrar en nuestro corazón desde muchos años atrás como estudiante de Teología, la crítica a las imágenes tradicionales sobre Dios y la búsqueda no agotada de nuevas imágenes transformadoras.

---

<sup>40</sup> Carlo Domínguez Morano, “Ambivalencia de la religión.” Consultado abril, 02, 2008 en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/330.htm>, 1.



Francisco Mena

## Teología y espiritualidad: hacia una hermenéutica bíblica aprendiente

### 1. El problema

De las muchas preguntas que subyacen al tema propuesto, la que me interesa reflexionar es esta: ¿cómo la teología puede aportar al cultivo de una espiritualidad que se nutra de la interculturalidad, la biodiversidad, las relaciones en equidad de género y que, por lo mismo, sea capaz de producir un conocimiento rico y transformador de la condición humana situada en estas tierras, entonces, un conocimiento creativo, solidario y regenerador del tejido social y la biosfera?<sup>1</sup> Al irse acumulando perspectivas más complejas sobre la constitución del cosmos y de la humanidad en éste, la historia de ambos, la simbiosis entre ambos, la forma cómo respon-

---

Francisco Mena Oreamuno: Magíster en Biblia. Profesor de Nuevo Testamento en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica.

<sup>1</sup> G. Müller-Fahrenheit, *El Espíritu de Dios. Transformar un mundo en crisis*. Santander: Bilbao, 1996, 15.

damos teológicamente a interrogantes fundamentales para la sustentabilidad de la vida, implica un redimensionamiento del quehacer teológico. La manera en que deseo acercarme al problema irá en esa dirección: hacia la complejidad.<sup>2</sup>

Siendo la espiritualidad el tema de fondo de esta reflexión, apuntamos hacia una realidad última<sup>3</sup> en donde el lenguaje no puede acceder por vía directa. La espiritualidad es una cuestión antropológica, atañe a los seres humanos en cuanto conciencia de que la realidad vivida está permeada por una fuerza mayor, no sometida a los procesos sociales, pero identificable socialmente donde lo humano se potencia como capacidad de amar gratuitamente. No se accede a la espiritualidad por medio de las religiones, los dogmas, los productos teológicos, ni los ritos, aún y cuando, exista la presencia de esta fuerza en todos ellos (o en algunos de estos medios). Para Humberto Maturana (biólogo chileno):

La experiencia espiritual es una experiencia de expansión de la conciencia de pertenencia a un ámbito más amplio que aquel del entorno particular del propio vivir. Este espacio mayor puede ser la comunidad humana a la que se pertenece, el ámbito vital de la biosfera, el cosmos como el dominio de toda existencia, etc. En la experiencia espiritual, el que la tiene se vive a sí mismo como sin límites, en ese ámbito de conciencia expandida. La experiencia espiritual no se distingue desde la razón ni queda señalada en la descripción, sino que pertenece a la emoción y sólo es

---

<sup>2</sup> Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*. España: GEDISA, 1998, 32. Edgar Morin, Emilio Ciurana y Raúl Motta, *Educación en la era planetaria*. España: GEDISA, 2003, 31-45. ILSA Prigogine, *El fin de las certidumbres*. Chile: Editorial Andrés Bello, 1997, 205ss. Hugo Assmann, *Reencantar a educação*. Brasil: Editora Vozes, 2000, 148-149.

<sup>3</sup> Leonardo Boff, *Espiritualidad, un camino de transformación*. Santander: Sal Térrea, 2001, 32.

connotable como una experiencia de unidad de un ámbito más amplio que aparece como expansión de la conciencia del ser. La experiencia espiritual es diferente de la experiencia religiosa porque no se asocia a ninguna doctrina ni a ninguna proposición de la realidad que pueda pre-existir en la cultura que venga después. La expansión de la conciencia de pertenencia (la experiencia de unidad con el todo) que la experiencia espiritual es, amplía la sensibilidad, abre la visión, suelta el apego. En la experiencia espiritual y en el cambio que esta trae consigo, y mientras este cambio dura, se amplía la mirada poética de la existencia y el que la vive se hace visionario, ve donde antes era ciego. Entendida así, la experiencia espiritual es una expansión del amor.<sup>4</sup>

En perspectiva latinoamericana esta concepción de espiritualidad parece más cercana en Juan Luis Segundo y el concepto de fe antropológica que implica que todo ser humano es capaz de iniciar búsquedas que provienen de su deseo de humanidad; de este modo, Segundo ve en la revelación una congruencia de sensibilidades, no una suerte de encuentro con enunciados que son verdaderos, dados por un Dios que lo es sin más.<sup>5</sup> Los seres humanos descubren en la potenciación del amor por la vida un punto de encuentro, un entrelazamiento de pasiones, con el ser que consideran último y que nombran a tientas: Dios.

El nombre no es importante, lo realmente significativo es el camino que se abre al querer nombrar una experiencia densa y rica para comunicar aquello que entrelaza a las personas entre sí y a estas con el cosmos, pero que como enunciado lógico se reduce a un concepto inútil. Sin embargo, el deseo

---

<sup>4</sup> Humberto Maturana, *Transformación en la convivencia*. Santiago: Ediciones Dolmen, 1999, 18.

<sup>5</sup> Juan Luis Segundo, "Revelación, fe, signos de los tiempos" en *Pasos No. 56* (1994).

de nombrar, la pasión por expresar lo que amarra a los seres vivos en la convivencia, para procurar campos de conciencia en la comunicación, refleja el aprecio y el cuidado por el cultivo del amor por la vida. El acto de donar sin más propósito que el de ver la vida seguir su curso, maravillarse con la vida que resurge, reconstituir la convivencia en el amor, apunta en la dirección de reproducir creativamente el eco del corazón de Dios. De esto trata la espiritualidad. Sobre cómo los seres humanos hemos sido capaces de cultivar la vida mía, nuestra, de nuestro entorno, de quienes han sido excluidos/as de los procesos sociales, en una suerte de simbiosis tal que emule el eco del corazón de Dios que late en la tierra que nos ha provisto de un lenguaje.

La espiritualidad es el término que usamos para designar la experiencia relacional, consciente y esforzada, congruente con nuestro entorno biodiverso, de convivencia altruista en el amor como experiencia de unidad con el Todo. Por eso la referencia, dentro del pensamiento cristiano, al Espíritu - caos creativo (Gén 1.2), transformador de desiertos (Is 32.15-18), incógnita e imprevisibilidad (Jn 3) - es fundamental. El Espíritu es la metáfora que aglutina la energía vital en la que los sistemas vivos subsisten como vida en gestión de gratuidad (para una discusión de esta perspectiva dentro de la teología trinitaria ver el libro de Geiko Müller, *El Espíritu de Dios*).<sup>6</sup> Lo que no podemos asir con nuestras manos o con nuestra razón, espacio de incertidumbre confiada en la bondad de la vida, por lo mismo comunicación de vida gratuita. El biblista judío Nahum M. Sarna ve al Espíritu en Gén 1.2, entre varias interpretaciones posibles, como energía sustentadora de Dios, creativa y dadora de vida.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Müller-Fahrenheit, *op.cit.*

<sup>7</sup> N. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989, 6.

Para las tradiciones Mayas la percepción expuesta del Espíritu y de la espiritualidad es convergente:

Para los pueblos indígenas, la Espiritualidad es energía, esencia y acción; el espíritu está dentro de la materia. El espíritu es la *esencia* que da vida a la materia (los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales) y aquí la relación intrínseca con el *cosmos*, donde se conjugan las fuerzas energéticas de los seres que habitamos esta tierra (sentimientos, pensamientos, acciones etc.). La visión cósmica de la vida es estar conectado con el entorno, y todo lo que hay en el entorno tiene vida, por lo que adquiere un valor *sagrado*: encontramos tierra, cerros, planicies, cuevas, plantas, animales, piedras, agua, aire, luna, sol, estrellas. La espiritualidad nace de esta visión y concepción en la que todos los seres que hay en la Madre Naturaleza tienen vida y se interrelacionan. La espiritualidad está ligada al sentido *comunitario*, donde los seres se interrelacionan y se complementan en su existencia.”<sup>8</sup>

La reflexión que proviene de esta experiencia es a lo que llamamos teología. El *theos* hace referencia al amor por la vida, al propósito no interesado de que ésta fructifique y mute, se entrelace y conviva. El *logos* que le acompaña procura comunicar una experiencia razonadamente incomunicable. Crisis de todo sentido que se pretenda último, recurrencia infinita que hace explotar todo intento de atrapar aquello que es necesariamente libre y creativo.

Este es el camino que tratamos de seguir para identificar cómo la lectura de la Biblia podría aportar elementos para una espiritualidad amorosa.

---

<sup>8</sup>Juana Vásquez, Lorenza Laynes y María Teresa Zapeta, “Espiritualidad, educación y cultura” consultado el 8 octubre 2006 en [http://www.mujeresindigenas.net/documentos\\_de\\_discusion/espanol/espiritualidad-educacion-y-cultura.doc](http://www.mujeresindigenas.net/documentos_de_discusion/espanol/espiritualidad-educacion-y-cultura.doc), 2003.

## 2. Dios se hace hombre

La antropomorfización de Dios como persona, con voluntad y proyecto, supone un error grave del pensamiento teológico contemporáneo. Una persona no existe fuera de una cultura. Por eso, si definimos a Dios de esa manera, éste quedaría anclado en el tiempo y el espacio como parte de una cultura particular que le atrapa y le define. Cuando se interpreta a Dios desde allí, el discurso emergente expresa la homologación entre Dios y la cultura desde la que se hace la formulación. Entonces, toda palabra nacida de un útero concreto se universaliza y con este proceso se anula cualquier validez de otras palabras culturalmente situadas y que se refieren al *theos*. Otros discursos nacidos de otras culturas quedan bajo el escrutinio de la cultura que le ha objetivado. Las consecuencias son evidentes. Personas de la talla de Jon Sobrino, Ivone Gebara, Leonardo Boff, Hans Küng y muchas otras han recibido orden de silencio, prohibición de enseñar teología y se han visto obligadas a salir de la institución eclesial. La antropomorfización de Dios resulta en un proceso sistemático de validación de la violencia como instrumento de sustento de la Verdad: “Cuando Dios revela, estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia. Esta fe... es una virtud sobrenatural por la que... creemos ser verdadero lo que por él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas... sino por la autoridad del mismo Dios que revela (Dei Verbum. 1789).”

Es por eso que se requiere de una semántica estricta que reduzca la riqueza significativa de los procesos reflexivos. Se hace indispensable que el saber sea preciso, capaz de ordenar coherentemente el conocimiento de Dios y expresarlo de forma apropiada. Así se puede saber, sin duda, lo que es correcto de lo que es incorrecto, lo verdadero de lo falso. Al contrario, Croatto había dicho que de Dios solo se puede hablar en símbolos cuestionando ese tipo de discursos.<sup>9</sup> La

---

<sup>9</sup> Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica*. Buenos Aires: Aurora, 1984, 47.



oposición entre signo y símbolo muestra ambas tendencias. Mientras el valor sígnico se da en la precisión que permite comunicar un concepto eliminando al máximo el ruido comunicacional, el símbolo resulta inverso: evoca, provoca a la imaginación, subvierte los contenidos comunicacionales, crea ruido.

En el ámbito de lo simbólico se gesta un proceso creacional en constante interacción intercultural. Allí es donde aprendemos a escuchar y conversar sobre lo profundo de nuestra experiencia humana de estar viviendo. Lo simbólico existe como convivencia en la con-sensualidad, es decir, en la capacidad de seducirnos consensualmente a la creatividad. No existe, allí, competencia o relaciones de poder sino experiencia humana entrelazándose en torno a la vida. Cuando una cultura actúa para imponer símbolos propios sobre otra cultura estos pierden su cualidad creativa y se tornan en signos que habrá que creer o aceptar bajo la mediación del temor a la respuesta violenta del sistema que se impone. Sin embargo, aún en estas condiciones violentas, la plasticidad del símbolo permite procesos de transformación, adaptación y simbiosis. Los símbolos dominantes serán reelaborados creativamente por quienes son dominados.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Severino Croatto ha mostrado esta dinámica que podríamos llamar intercultural en varios momentos. El texto que me parece más claro por su latinoamericanidad se encuentra en *Ribla* # 26 (1996) y se titula "Simbólica cultural y hermenéutica bíblica": "al formarse la tradición cristiana se incorporaron muchos elementos de las cosmovisiones donde se enraizaba. Por eso se pueden detectar en el N. T. representaciones tanto bíblicas como estoicas, (pre)gnósticas, de los cultos místéricos y hasta de la religión oficial del imperio. A veces como recurso contracultural, esto es, usando una simbólica dad para darle otro contenido o para crear una tradición paralela que distrajesse del peligro la fascinación "por el otro". Hay infinidad de ejemplos de ello en la Biblia, tanto en el Primero como en el Segundo Testamento", 69.

De nuevo el nombrar supone un proceso de enriquecimiento que florece en dimensiones impredecibles. Este es el punto central de nuestra reflexión: en el contexto cultural cristiano de América Latina entrelazado en los procesos culturales de la globalización, leer la Biblia con sentido, conlleva enriquecer la espiritualidad de modo que lo nuevo y lo viejo se entrelacen en relaciones de respeto y convivencia altruista; eso será posible merced a la capacidad de enriquecer constantemente el lenguaje simbólico. Pero lo nuevo y lo viejo no hacen referencia únicamente a estos dos mundos: los cristianismos latinoamericanos y la globalización. Al contrario, implican una reconstrucción de lo que entendemos por nuevo y de lo que entendemos por viejo.

### 3. Entrelazamiento de lo viejo y lo nuevo

#### 3.1 Lo viejo

Desde la clave de la interculturalidad lo viejo, este constructo que llamamos América Latina, emerge como un complejo diverso de culturas y geografías. No conforma una sola cultura fuerte, clara y delimitada. Es más bien un conjunto marcado por la conquista española y portuguesa en donde las culturas originarias fueron violentadas al punto de negárseles incluso la legitimidad de existir como tales.<sup>11</sup> Al mismo tiempo, y producto de esa misma conquista llegaron a nuestras tierras personas de África en el marco de un secuestro masivo en condiciones inhumanas de existencia. En quinientos años, las grandes culturas autóctonas fueron

---

<sup>11</sup> Una dura crítica del proceso de mestizaje y de la invisibilización y deslegitimación de los pueblos originarios en Centro América se encuentra en Ronald Soto Quirós y David Díaz Arias, David, *Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica. De la Colonia a las Repúblicas Liberales*. San José, FLACSO, 2006.

reducidas a grupos sin capacidad de gestionar sus propias vidas. Los distintos grupos culturales tendieron a la mezcla, a romper límites entre culturas y a entremezclarse. De ahí el concepto clave de “mestizaje cultural”,<sup>12</sup> así lo ve Fomet-Betancourt.

El mestizaje cultural, se piensa, no es un invento ni una simple teoría. Es realidad, América Latina, y de modo especial su cultura, es una realidad mestiza y el mestizaje cultural es la expresión que corresponde a dicha realidad de fusión de razas, lenguas, culturas y religiones.<sup>13</sup>

Este primer paso que convoca a esclarecer la realidad compleja encubierta por el mismo nombre dado a esta geografía plural y pluralidad cultural: América Latina, según Fomet-Betancourt, inicia su desarrollo explícito en torno a la reflexión sobre el quinto centenario de América Latina.<sup>14</sup> Allí emergen diversas voces que ponen sobre la mesa el problema de la interculturalidad de estas tierras. Se da un reencuentro con su diversidad y pluralidad y en ese sentido aparece un mapa diferente “un complejo conjunto de pueblos con culturas y religiones que no han dejado nunca de luchar contra el olvido o el “borre” de sus tradiciones”.<sup>15</sup>

Fomet-Betancourt señala la nueva agenda que surge desde este punto crucial para nuestro mundo:

Poniendo en su agenda de trabajo el tema del verdadero “Descubrimiento” de América como primer eje de

---

<sup>12</sup>Raúl Fomet-Betancourt. *Interculturalidad y Religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2007, 121.

<sup>13</sup>*Ibid.*

<sup>14</sup>*Ibid.*, 124.

<sup>15</sup>*Ibid.*, 126.

reflexión del pensamiento filosófico-teológico intercultural se entiende así como una aportación a la recuperación de los muchos nombres de América, que en este caso concreto quiere decir reivindicación de su plural capacidad de auto-interpretación filosófico-teológica. Por eso se insiste en que el verdadero “Descubrimiento” tiene que ser resultado de un acto comunitario en el que se comparte la palabra y se funda una comunidad de intérpretes donde el “descubrimiento” del otro es encuentro acogedor con su palabra. Este “Descubrimiento” de América es progreso en la convivencia de alteridades, y no dinámica de superposición de memorias.<sup>16</sup>

La categoría de mestizaje cultural encierra una trampa en sus entrañas. Y es que eso que llamamos “América” no es solo mestiza, es quechua, maya, aymará, blanca (germánica, española, italiana, portuguesa, holandesa...) y afroamericana. Bien ha señalado Fonet-Betancourt que se trata de un complejo conjunto de pueblos y culturas, así como una suerte de convivencia de alteridades. No se trata de una fusión que arroja algo nuevo, sino de procesos de convivencia que requieren ser visibilizados. Esto será posible en la medida en que aprendamos a escuchar las diferentes formas de nombrar que convergen en nuestro mundo. Raúl Fonet había dicho en un Seminario<sup>17</sup> que es necesario dejar que la voz del otro resuene en uno. Esa imagen supone una apertura a la alteridad sustentada en la legitimidad *per se* del otro. Es aquí donde lo viejo se torna nuevo como espacio de convivencia plural legítima y productiva, creativa y transformadora. Nuestra palabra no es unívoca sino eco de muchas voces en simbiosis, laboratorio de vida. Aprender a escuchar es un tema que aparece como lugar común en la

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>17</sup> Raúl Fonet-Betancourt, *Pedagogía de la interculturalidad*. Heredia, Costa Rica, 2006.

pedagogía, no obstante, este aprendizaje implica procesos de atención, con-sentimiento, y solidaridad que no son evidentes en los espacios académicos costarricenses. El mundo del otro, en Nuestra América, es también mi mundo, el cual comparto, sin conciencia de su gramática. Gramática que es necesario, en honor a la verdad de nuestra historia, hacer manifiesta y digna.

### 3.2 Lo nuevo

En el campo de lo nuevo emerge un mundo caracterizado por la red cuya estructura ha dejado de ser vertical y lineal, asumiendo, más bien, una dinámica cercana a los procesos biológicos. La información transita con mayor libertad y con mayor accesibilidad. Pero la información sería un material en bruto que requiere ser elevado a conocimiento.<sup>18</sup> Saber más cosas no supone un avance cualitativo. Este avance se realiza cuando lo sabido es capaz de ampliar la conciencia antropológica, crear humanidad entrelazada en la dinámica de los sistemas vivos y del ecosistema como un todo. Por eso, siguiendo el devenir científico actual, el conocimiento es la capacidad humana de crear modelos de los procesos de un sistema para entender, no su funcionamiento final, sino esos procesos en sí, en su conjunto, en su dinámica e interacción. Las ciencias han aprendido que el producto fundamental de su quehacer es comprender la red de interacciones que crean propiedades emergentes, cualitativamente diversas a los sistemas particulares. El conocimiento sería la capacidad humana de comprender lo cualitativo que conforma la vida. Esto resulta claro del Informe de la UNESCO titulado *Hacia las sociedades del conocimiento*:

---

<sup>18</sup> UNESCO, *Hacia las sociedades de conocimiento*. París: Ediciones UNESCO, 2005, 19.

Un elemento central de las sociedades del conocimiento es la “capacidad para identificar, producir, tratar, transformar, difundir y utilizar la información con vistas a crear y aplicar los conocimientos necesarios para el desarrollo humano. Estas sociedades se basan en una visión de la sociedad que propicia la autonomía y engloba las nociones de pluralidad, integración, solidaridad y participación”. Tal como la UNESCO puso de relieve en la primera parte de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (CMSI), la noción de sociedades del conocimiento es más enriquecedora y promueve más la autonomía que los conceptos de tecnología y capacidad de conexión que a menudo constituyen un elemento central en los debates sobre la sociedad de la información. Las cuestiones relativas a la tecnología y la capacidad de conexión hacen hincapié en las infraestructuras y la gobernanza del universo de las redes. Aunque revisten una importancia fundamental evidente, no deberían considerarse como un fin en sí mismas. En otras palabras, la sociedad mundial de la información sólo cobra sentido si propicia el desarrollo de sociedades del conocimiento y se asigna como finalidad “ir hacia un desarrollo del ser humano basado en los derechos de éste”. Este objetivo es fundamental porque la tercera revolución industrial –la de las nuevas tecnologías– y la nueva fase de mundialización que la acompaña han modificado radicalmente numerosos puntos de referencia y aumentado las brechas existentes entre ricos y pobres, entre países industrializados y países en desarrollo, e incluso entre los ciudadanos de un mismo país. La UNESCO estima que la edificación de las sociedades del conocimiento es la que “abre camino a la humanización del proceso de mundialización”.<sup>19</sup>

El uso del término red aporta una comprensión de la realidad sustentada en la interacción cooperativa y la congruencia co-evolutiva.<sup>20</sup> No existe dentro de esta perspectiva una jerarquía-

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 20.

zación de relaciones causa-efecto, ni siquiera la pretensión de establecer una relación causal de fenómenos que conllevan a un resultado. Esta tarea puede ser ilustrativa en alguna medida para vincularnos a la tradición historicista que nos ha marcado desde la Ilustración. No obstante, la dinámica de la red supone procesos conjuntos que conllevan propiedades emergentes que generan nuevos procesos conjuntos que, even-tualmente, harán de un ecosistema otra cosa, permitiéndole una más larga sobrevivencia. Diríamos, en este contexto, que no sabemos si el ser humano es una propiedad emergente de los ecosistemas africanos o una propiedad emergente de las bacterias y sistemas vivos microscópicos para quienes, nosotros, somos su ecosistema. Una visión macro de esta afirmación es la Teoría GAIA.<sup>21</sup> Si el conocimiento se torna como asunto central en la conformación de nuevas sociedades, implica que todo el conocimiento nuevo y viejo es valioso en sí mismo. También se torna valioso el conocimiento que proviene de las mujeres, los niños y la naturaleza misma. Podemos hablar de una sabiduría de las mujeres, de los niños y de la naturaleza. Así que el conocimiento deja de ser androcentrado y muta en diversas direcciones potenciando su capacidad de construir humanidad. El mismo concepto de naturaleza, en ese contexto, ha dejado de ser útil.

Cada vez más se entiende al ser humano como proceso congruente (o no) con los ecosistemas en donde habita. La cultura, en ese sentido sería la forma en que los seres humanos creamos capacidad comunicativa para aprender a ser congruentes como sistema vivo y con otros sistemas en que nos entrelazamos. Este fenómeno es conocido como autoorganización: la capacidad de los seres vivos de autoproducirse.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> La Teoría GAIA plantea que la tierra es mantenida y regulada de forma activa por la vida de la superficie. James Lovelock, *Las edades de GAIA. Una biografía de nuestro planeta*. España: Tusquets Editores, 2000.

<sup>22</sup> Maturana, *op.cit.*, 23.

La creación de categorías de estudio como la diversidad supone un aporte para la modelación de nuevas formas de entender las dimensiones complejas de la vida. De cualquier manera que uno se sitúe en este contexto, la comunicación será el punto más relevante a tratar. Para entender apropiadamente la comunicación, ésta se considera como apertura respetuosa a la alteridad, sea esta otro ser humano, una cultura, un sistema vivo, un ecosistema, o una visión provisoria de la constitución de la realidad. Lo nuevo y lo viejo se entrelazan en este punto: vivir es conocer (Maturana). Un principio que no parte del desarrollo científico-tecnológico sino de la comprensión de los diversos procesos biológicos que conforman la vida. En este punto conocimiento y comunicación resultan sinónimos. Y eso es posible gracias a que todo proceso de comunicación trasciende el tránsito de informaciones para constituir una resonancia persistente y perturbadora de un sistema en otro. Entonces, entendemos la sociedad de conocimiento como un modelo de sociedad que se autoorganiza a partir del respeto y la inclusión, la escucha atenta de la alteridad:

Una sociedad del conocimiento ha de poder integrar a cada uno de sus miembros y promover nuevas formas de solidaridad con las generaciones presentes y venideras. No deberían existir marginados en las sociedades del conocimiento, ya que éste es un bien público que ha de estar a disposición de todos.<sup>23</sup>

Resulta ilustrativa la teoría de David Bohm sobre el orden implicado. Esta teoría permite entender la relación congruente entre lo nuevo y lo viejo ya que explica cómo el uno está en el otro.

... parece claro que el orden implicado es particularmente adecuado para la comprensión de tal

---

<sup>23</sup> UNESCO, *op.cit.*, 18.



totalidad no fragmentada en movimiento fluyente porque, en el orden implicado, la totalidad de la existencia está plegada dentro de cada región de espacio (y del tiempo). Así cualquiera de las partes, elementos o aspectos que podamos abstraer en el pensamiento, estará plegado en el todo y, por consiguiente, estará relacionado intrínsecamente con la totalidad de la cual ha sido abstraído. De este modo, la totalidad impregna todo lo que se está discutiendo desde el mismo principio.<sup>24</sup>

Esta dimensión aportada por la física cuántica permite explicar el principio de la comunicación entre partes subatómicas a largas distancias. Un tipo de comunicación que no es medible ya que es instantánea, dos partes de un sistema separadas por el espacio-tiempo, asumen conductas idénticas ¿Por qué? La respuesta se sitúa no en la comunicación como proceso realizado por elementos individuales separados en el espacio-tiempo, sino porque ambos elementos participan de un mismo conocimiento plegado en cada uno de ellos de la totalidad.

Sin ir más allá para tratar de presentar una metafísica que surgiera de la física cuántica, lo que este punto aporta a nuestra reflexión es simple: conocer-comunicar constituyen estructuras profundas de eso que llamamos existencia, que no es otra cosa que la conciencia de estar profundamente entrelazados. Este principio nos permite trabajar con nuevos instrumentos y perspectivas el entramado de la vida creando modelos de realidad de dimensiones fascinantes. Entendiendo que realidad es un constructo humano producto de la cultura y que esta se constituye desde adentro de nosotros mismos a través de conversaciones significativas. A la vez, nos hace entender el potencial creativo ante el que estamos. Potencial

---

<sup>24</sup>David. Bohm, *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Editorial Kairós, 2002, 240.

que, para dar sus mejores logros, se plantea como relaciones simétricas de cooperación y convivencia.<sup>25</sup>

Esta relacionalidad tan particular de la existencia como totalidad se ha denominado en física cuántica como enredo. Los sistemas que conforman nuestro mundo se comunican enredadamente al ser parte unos de otros y al vincularse en el fluir de su existencia, todos los elementos del sistema (macro o micro) tendrán conocimiento de gran cantidad de procesos y por eso tenderán a tomar un ritmo, una consonancia, de modo que la vida toda sea sustentable.

#### **4. Simbiosis, enredo y constitución del mundo latinoamericano**

Pero a estas alturas de la reflexión no encuentro mejor modo de expresar este modelo que el propio nicho biológico neotrópico en que surge mi pensamiento. El enredo es lo que ha caracterizado a nuestra cultura, que por el momento llamaré caribeña. Lo hago así porque el Caribe, como ha dicho Carpentier, es simbiosis en entrelazamientos enredados de plantas, geografía, culturas, y animales, de allí surge un lenguaje propio del cual necesitamos estar conscientes:

Pero obsérvese que cuando André Masson quiso dibujar la selva de la isla de Martinica, con el increíble entrelazamiento de sus plantas y la obscena promiscuidad de ciertos frutos, la maravillosa verdad del asunto devoró al pintor, dejándolo poco menos que impotente frente al papel en blanco. Y tuvo que ser un pintor de América, el cubano Wilfredo Lam, quien nos enseñara la magia

---

<sup>25</sup> Sobre cultura he preferido asumir el concepto de Humberto Maturana. Dentro de su teoría biológica, las culturas son redes cerradas de conversaciones. Dado que aquí no puedo extenderme en este tema sugiero la lectura de su libro *Transformación en la conversación* ya citado.

de la vegetación tropical, la desenfrenada Creación de Formas de nuestra naturaleza –con todas sus metamorfosis y simbiosis-, en cuadros monumentales de una expresión única en la pintura contemporánea... Lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de la iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de estado límite.<sup>26</sup>

André Mason no pudo pintar nuestra selva porque no la sintió suya, ésta no resonó en él. Mientras que para Wilfredo Lam esta selva era su mundo, su lenguaje, estaba entrelazado con ella. La conocía. Es en este punto donde toda mi perspectiva de la teología se transformó. Me di cuenta de la distancia que creaba usando un lenguaje que me era extraño, y no solo eso sino que se me había empezado a endurecer la capacidad de escuchar en respeto. Esa selva también era mía y solo tenía que dejarla hablar. La magia de las palabras no surgía de su formalidad y certidumbre sino de su riqueza y maravillosidad. Nada, en los últimos años, me ha llamado más la atención que observar detenidamente el paisaje del Parque Nacional Braulio Carrillo. Pero ¿qué es lo que se ve allí? A distancia, un conjunto de verdores infinitos que mutan en azules nubosos. Pero de cerca, no se puede ver más que una muralla entramada en cientos de plantas que parecen indicar que se está ante una barrera infranqueable de diversidad. Eso es lo que somos: una maraña de vida, rica en agua, en calor, en fermentos de plantas, frutos y flores que muchas veces se han considerado insalubres (término este muy usado para explicar porque el Canal de Panamá fue tan difícil de construir). Claro, significativamente fértil y lujuriosa, nuestra selva es lo que somos.

---

<sup>26</sup> Alejo Carpentier, *Concierto barroco y El reino de este mundo*. Santiago: Andrés Bello, 2001, 92-93.

Hay que decir que a pesar de la intención militarista que ha tratado de doblegar nuestros cuerpos y culturas, parece que ha triunfado mejor esa cualidad particular de los cuerpos semidesnudos de abrazarse, que aquella de matarse. Lo que hoy vemos como productos de una historia de violencia no es lo que somos. Es lo que hemos tenido que asumir como extranjeros en nuestro mundo para satisfacer el anhelo de poder de otros mundos venidos acá con mejores tecnologías para la guerra. No es que antes de la conquista fuésemos culturas pacifistas o ecológicamente viables. No es que el antes sea mejor a secas que el ahora. De lo que se trata es que nunca tendremos la oportunidad de saber cómo hubiesen aprendido nuestras culturas autóctonas a lidiar con su propio mundo y qué hubiese pasado si estas hubieran tenido la libertad de hacerlo. Gran parte de nuestros conocimientos ancestrales ya no existen. Tampoco sabremos cómo se hubiesen entrelazado las culturas si los europeos hubiesen venido para aprender a escuchar nuestras voces, o si los africanos hubiesen venido para compartir los sonidos. Esta posibilidad se perdió. Pero asumir la pérdida para abrazar el presente globalizado como única posibilidad resulta una estupidez al calor fermental de las sociedades de conocimiento. Así, el mestizaje cobra una nueva significación. Todo conocimiento es valioso, el pasado, el presente y aquel que soñamos. Conocimiento en simbiosis, entrelazamiento fontal de vida.

En el Caribe no tenemos estaciones para medir el tiempo, no tenemos desiertos o montañas áridas. Por ende, hablar de espiritualidad en este mundo es aprender de aquello que es evidentemente nuestro: la selva rica, el río corto pero caudaloso, los mares llenos de vida, el abrazo, las historias, la música. Nuestra experiencia espiritual es la simpatía, no la apatía. Simpatía para recuperar lo que se pueda de todos los ríos que conforman el caudal de lo que somos hoy. Simpatía para hablar con otros ríos lejanos y cercanos que comparten otras geografías que, en la red, se comunican

aportando nuevas dimensiones a la experiencia del estar viviendo en este mundo de acá abajo. Dirá Carpentier:

Ocuparse de ese mundo, de ese pequeño mundo, de ese grandísimo mundo, es la tarea del novelista actual. Entenderse con él, con ese pueblo combatiente, criticarlo, exaltarlo, pintarlo, amarlo, tratar de comprenderlo, tratar de hablarle, de hablar de él, de mostrarlo, de mostrar en él las entretelas, los errores, las grandezas y las miserias, de hablar de él más y más, a quienes permanecen sentados al borde del camino, inertes, esperando no sé qué, o quizás nada, pero que tiene sin embargo, necesidad de que se les diga algo para removerlos... No se puede hacer mucho más, y ya es bastante.<sup>27</sup>

Esta visión sobre el novelista parece pertinente para la persona que hace teología y que, desde el punto de vista propuesto aquí, lo hace para cultivar la espiritualidad. Una espiritualidad barroca:

“¿Y por qué es América Latina la tierra de elección del barroco? Porque toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo. El barroquismo americano se acrece con la criollidad con el sentido del criollo, con la conciencia que cobra el hombre americano, sea hijo de blanco venido de Europa, sea hijo de negro africano, sea hijo de indio nacido en el continente –y eso lo había visto admirablemente Simón Rodríguez– la conciencia de ser otra cosa, de ser una cosa nueva, de ser una simbiosis, de ser un criollo; y el espíritu criollo de por sí, es un espíritu barroco. Y, al efecto quiero recordar la gracia con que Simón Rodríguez, que veía genialmente esas realidades, en un fragmento de sus escritos, nos recuerda lo siguiente: que al lado de hombres que hablan el español sin ser ya españoles, que legislan, que pleitean, en español sin ser españoles, puesto que son criollos –dice Simón Rodríguez–

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 6.

“tenemos huasos, chinos y bárbaros, gauchos, cholos y guachimangos, negros, prietos y gentiles, serranos, calentanos, indígenas, gentes de color y de ruana, morenos, mulatos y zambos, blancos porfiados y patas amarillas y un mundo de cruzados: tercerones, cuarterones, quinterones, y saltatrás”. Con tales elementos en presencia, aportándole cada cual su barroquismo, entroncamos directamente con lo que yo he llamado “real maravilloso”.<sup>28</sup>

Para Carpentier el barroco es un espíritu, una constante humana, “en el barroco predomina la creatividad sin límites, una vitalidad desbordante; cada obra maestra del barroco constituye un triunfo de la imaginación creadora que, incluso, rompe moldes y choca con los gustos estereotipados y las modas imperantes en cada época. Es por eso que sólo el barroco es la auténtica forma en que se expresa lo mejor de la creatividad y el genio original de cada pueblo, de cada cultura a través de la historia y en todos los pueblos de la humanidad.”<sup>29</sup> El espíritu barroco se caracteriza por el horror al vacío, a la superficie desnuda, a la armonía lineal geométrica<sup>30</sup> y en este punto se homologa a los ecosistemas que conforman nuestra biodiversidad. El enredo, el entrelazamiento sin fin, la simbiosis de plantas y animales son elementos que caracterizan nuestra manera de ser biodiversos. Ningún orden cabe en nuestra conciencia más que por imposición. Para las culturas ajenas, todo es caos y desorden, ambiente insalubre, porque para otras culturas la promiscuidad biodiversa es insalubre, nefasta, mortal. Para nosotros vivir entreverados con este mundo es gratitud y riqueza de vida.

---

<sup>28</sup> Alejo Carpentier, *La novela latinoamericana en visperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1981, 126.

<sup>29</sup> Arnoldo Mora, *La identidad de nuestra América*, Heredia: UNA, 2001, 82-83.

<sup>30</sup> Carpentier, *La novela latinoamericana*, *op.cit.*, 117.

Un dato que es por demás ilustrativo de esta tendencia terca hacia la vida se encuentra en nuestra música, en particular, aquella que conocemos como nueva trova. Veamos algunos ejemplos: “Vengo a ofrecer mi corazón...”, “Gracias a la vida...”, “Por tus antiguas rebeldías y por la edad de tu dolor, por tu esperanza interminable, mi amor, yo quiero vivir en vos” (Serenata para la tierra de uno), “Tantas veces me mataron, tantas veces me morí, sin embargo estoy aquí resucitando. Gracias doy a la desgracia y a la mano con puñal porque me mató tan mal, y seguí cantando” (La cigarra), “Amada mía, querida mía, ¡ay patria mía! de tumbo en tumbo, se pierde el rumbo de la alegría. Vamos arriba, que no se diga que estás llorando, que tus heridas mal avenidas se irán curando. Defiende tu derecho a la vida y juntas seguiremos andando (Canción de amor para mi patria), “Americana soy, y en esta tierra yo crecí. Vibran en mí milenios indios y centurias de español. Mestizo corazón que late en su extensión, hambriento de justicia, paz y libertad. Yo derramo mis palabras y la Cruz del Sur bendice el canto que yo canto como un largo crucifijo popular” (Es Suramérica mi voz), “Todavía cantamos, todavía pedimos, todavía soñamos, todavía esperamos... a pesar de los golpes que asestó en nuestras vidas del ingenio del odio, desterrando al olvido a nuestros seres queridos” (Todavía cantamos).

Cada letra apunta hacia la misma dirección: el amor. Un amor que es simbiótico, rico en formas y colores, triste y alegre, esperanzador y crítico. Memorias de fuego, memorias vivas del pasado en tiempo presente que no son normativas, ni obligatorias, sino latentes en el corazón de quien las oiga y las cante. De las letras anteriores, así como de los proyectos de Rubén Blades, Maná y Carlos Santana, se puede concluir que nuestra cultura está marcada por la tendencia de abrazar antes que la de matar, o de cultivar la venganza. No es que tales experiencias estén ausentes de nosotros, pero no son, en modo alguno, el horizonte que mueve nuestra cultura. Todo esto apunta al barroquismo que nos ha constituido como

tendencia creativa hacia la vida, emulación creativa de nuestra naturaleza y de nuestra interculturalidad.

## 5. Lo real maravilloso de la gratuidad

A lo antes dicho es significativo agregar lo que Alejo Carpentier define como “real maravilloso”: “Lo real maravilloso... es lo real maravilloso nuestro, es el que encontramos en estado bruto, latente, omnipresente en todo lo latinoamericano. Aquí lo insólito es cotidiano, siempre fue cotidiano.”<sup>31</sup> Carpentier ve lo maravilloso en los acontecimientos excepcionales que conforman nuestra historia y tomará las palabras de Hernán Cortés para señalar lo riquísimo de esa realidad: “Por no saber poner los nombres a estas cosas, no las expreso” dirá a Carlos V para hablar de lo que ve en Nuestra América.<sup>32</sup>

A esa maravillosidad de lo cotidiano la llamará barroca:

nuestro mundo es barroco por la arquitectura —eso no hay ni que demostrarlo— por el enrevesamiento y la complejidad de su naturaleza y su vegetación, por la policromía de cuanto nos circunda, por la pulsión telúrica de los fenómenos a que estamos sometidos todavía.<sup>33</sup>

Y continúa,

Y si nuestro deber es el de revelar este mundo, debemos mostrar, interpretar las cosas nuestras. Y esas cosas se presentan como cosas nuevas a nuestros ojos. La descripción es ineludible, y la descripción de un mundo barroco ha de ser necesariamente barroca, es decir, el qué y el cómo en este caso se compaginan ante una realidad barroca. Ante un *Árbol de la vida*, de Oaxaca,

<sup>31</sup> *Ibid.*, 130.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 132.



yo no puedo hacer una descripción de tipo, llamaríamos, clásico o académico. Tengo que lograr con mis palabras un barroquismo paralelo al barroquismo del paisaje del trópico templado. Y nos encontramos con que eso conduce lógicamente a un barroquismo que se produce espontáneamente en nuestra literatura.<sup>34</sup>

Pero ante los futuros hechos insólitos de ese mundo de lo real maravilloso que nos esperan, no habremos de decir ya como Hernán Cortés “Por no saber los nombres de las cosas no las expreso”. Hoy conocemos los nombres de las cosas, las formas de las cosas, la textura de las cosas nuestras; sabemos dónde están nuestros enemigos internos y externos; nos hemos forjado un lenguaje apto para expresar nuestras realidades, y el acontecimiento que nos venga al encuentro hallará en nosotros, novelistas de América Latina, los testigos, cronistas e intérpretes de nuestra gran realidad latinoamericana.<sup>35</sup>

Pues bien, lo que Carpentier decía a los novelistas es lo que, también, pertenece a las personas que hacemos teología. Somos también testigos, cronistas, intérpretes de nuestra gran realidad latinoamericana. Esta nos ha provisto de un lenguaje y eso implica, por más dolor que cause, la renuncia a decir lo nuestro con los códigos de otros mundos a los que no pertenecemos. En otras palabras, la teología (latinoamericana) es una creación nuestra, producto de ese barroquismo, un eco del espíritu de nuestro mundo. Esto se evidencia en la forma como la Teología de la Liberación construye una visión integrada de la historia, una relación fundamental entre espiritualidad y praxis, y a nivel teórico entre marxismo, teología y vivencia de la fe.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>36</sup> Es importante considerar la reflexión que hace Horacio Cerutti Guldberg en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo

Cuando hablamos de gratuidad nuestra experiencia inmediata hablará de la riqueza biodiversa de nuestro mundo, de su cualidad de entrelazar culturas, de su potenciación de amores legales o prohibidos, de luchas que antes que la espada se armaron de abrazos y de sueños de libertad y liberación. Nuestra América es poesía y canto en la fragua de una histórica de violencia sagrada. Pero esta historia que ha dejado huellas terribles en nuestra piel no ha logrado envenenarnos el corazón: “yo vengo a ofrecer mi corazón, como un documento inalterable, yo vengo a ofrecer mi corazón.” De un modo análogo este espíritu se expresa en el himno cristiano que dice: “Cuando el pobre nada tiene y aún comparte, cuando el pobre pasa sed y agua nos da...” Son estas las formas de hablar de la gratuidad en nuestro mundo. No se trata de conceptos, o concepciones, o dogmas, se trata de emular la riqueza que recibimos como mundo para realizar la vida.

## 6. Teología desde Nuestra América

¿Cómo se puede hablar de esta experiencia de gratuidad? Pues no con la teología como la conocemos hoy: un discurso sobre Dios en el que se conjugan revelación por un lado y fe por el otro, Iglesia como marco de un lenguaje posible sobre

---

de Cultura Económica, 1992, en el Capítulo III. Uno de los puntos clave para dilucidar este barroquismo es el acento de la teología de la liberación en construir como campo de la salvación el concepto de una sola historia y que ésta tiene un carácter positivo. Samuel Silva Gotay cita al teólogo argentino Lucio Gera: “La raíz de la historia está en la libertad de ese hombre y esos grupos. Esta libertad es buena, y por eso, en su raíz es buena la historia que se origina en esa libertad...Dios crea un hombre que puede hacerse hombre para que se haga hombre ejercitándose en su libertad.” *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Salamanca: Sigueme, 1983, 114.

Dios.<sup>37</sup> Mundo como espacio en donde se vive la fe cristianizada. Se pueden aportar gran cantidad de definiciones y reflexiones en torno a este punto. No lo haremos aquí. Pero en el camino que venimos trazando, la teología trata sobre la espiritualidad y sobre una espiritualidad en condiciones contextuales particulares: Nuestra América. La revelación del *theos* aparece como experiencia de gratuidad y de ésta en las condiciones que nos son propias. En primera instancia, no recibimos en este contexto una revelación con palabras sino como entrelazamientos de vida, como abundancia de flores, frutos y animales, así como de culturas y pueblos. Pero también, luego de la conquista, como experiencia de personas que se entrelazan, como mestizaje cultural, simbiosis de pueblos. Esta es nuestra experiencia fundante para un mundo que, surgido de la violencia, toma el camino de la esperanza en el amor. Y no es que aquí el odio haya desaparecido, sino que antes que el odio envenene nuestro mundo, Nuestra América optó por dar gratuitamente un cobijo tanto para la biodiversidad como para la diversidad de culturas.

Así también, antes de la praxis como acción humana de transformación, emergió de nuestras entrañas el principio de emular la simbiosis que formó nuestro lenguaje. Nuestro mundo fue probado con fuego y de su interior brotó algo más valioso que el oro: el amor por la vida. Por eso mismo, antes que grandes doctrinas y sistemas de pensamiento coherente, nuestro mundo produjo poesía y música. Creó un lenguaje lleno de color y de sonidos. Nuestra teología no puede, si es latinoamericana, referirse a un *theos* como voluntad de poder, sino como metáfora de nuestra raigambre cultural en la biodiversidad. El lenguaje nuestro, que no viene

---

<sup>37</sup>R. Fisichella, "Teología" en Luciano Pacomio y Vito Mancuso, eds., *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Estella: Verbo Divino, 1999, 946-947.

de Europa, es el que cuenta la vida como el asombro producido por lo real maravilloso de su experiencia cotidiana. Por lo mismo, la innovación autóctona no está relacionada con máquinas, ciencia o tecnología, sino con el aprender a convivir. Escribir un relato de creación con nuestro lenguaje no podría hablar de un pecado original, o de la infertilidad de la tierra como castigo, de una ruptura con Dios, al contrario, contaría cómo Caín luego de matar a Abel, convive con el espíritu de este aprendiendo a vivir en paz. En las obras de Carpentier y García Márquez, lo mismo que en Isabel Allende, los muertos conviven con los vivos. ¿Qué más ejemplo que la canción de María Helena Walsh “La Cigarra”? Es cierto también que la historia de América ha sido y es una historia de lo real horroroso. Pero en la deshumanizada violencia con que hemos sido tratados, en la deslegitimación de nuestras culturas, la respuesta directa y contundente no ha sido el odio, la violencia o la guerra, sino el sueño de “Nuestra América”, un lugar en donde todas las personas quepamos.

Como consecuencia, también los textos fundantes cristianos tienen un lugar. Especialmente el éxodo y Jesús de Nazareth. En el primer caso, se vivencia en Nuestra América una enorme sed de libertad que aún no ha podido ser apagada, en el segundo caso, la comprensión de que quien está colgado en la cruz, somos un pueblo: mestizo, indio, negro y también blanco. Se homologa así una historia de crucifixiones que los poderosos, sean estos Faraón, Herodes, Sumos Sacerdotes, España o cualquier otro poder militar y represivo, necesitan para ejercer un control férreo de la creatividad. Pero también se indica el camino de una creatividad que es espíritu y es vida que no ha cedido en su búsqueda por un mundo habitable como aquel que gratuitamente nos cobija. Un ejemplo complejo de esta creatividad ha sido el duro camino que ha tenido que recorrer la aprobación del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Centroamérica y República Dominicana (TLC) en Costa Rica. Con todas las

condiciones políticas para dar el sí a este tratado, aun la aprobación de los requisitos para su implementación, están detenidos o retardados en la Asamblea Legislativa. Lo real maravilloso en torno al tema del TLC se da en la capacidad organizativa de los grupos sociales por el NO y el logro de casi el cincuenta por ciento de los votos en el pasado referéndum, así como la constitución de Comités Patrióticos que siguen funcionando a partir de la llamada Agenda de Implementación, así como de la consideración de problemas comunales y nacionales significativos (p.ej. el caso del agua en Heredia).

El texto bíblico resuena en nosotros de esta manera. No como un paradigma extraño, sino como eco de un poderoso deseo de vida. Leer la Biblia con sentido desde este mundo nuestro sería el proceso por medio del cual lo que ha llegado a ser normativo y depósito de revelación se transforma en caos creativo. El barroquismo de nuestras lecturas de la Biblia deviene de nuestro esfuerzo por cultivar una creatividad simbiótica tal y como ha sido nuestra historia. Lejos de explicar para dominar, la lectura de la Biblia genera ruido para des-conocer. La Biblia ha llegado a ser en nosotros violencia de un poder trascendente y sin embargo, reserva de sentido de creatividad y liberación. Pero no es necesario que sea, la Biblia, la Palabra de un Dios personal, como autorevelación, sino texto en el hipertexto de nuestra historia.

## **7. Exégesis intercultural**

¿Cómo leer un texto bíblico? En primer lugar la Biblia es un texto que ahora forma parte de nuestro paisaje. No es extraño ya que en él se manifiestan dos elementos que conviven entrelazados en nosotros: crucifixión y liberación. De aquí se desprende la paradoja del tiempo: pasado y presente, presente y futuro: futuro y pasado se entretejen en América Latina haciendo de cada evento algo digno de ser poesía.

Carlos Fuentes indica: “El viajero busca la Edad de Oro primigenia, pero ésta ya rememora su propia Edad de Oro perdida. Y sin embargo, esta anulación del tiempo por el tiempo es repetible porque es mítica y es mítica porque es ejemplar, porque es eminentemente presentable. El tiempo primordial prefigura el tiempo total. Todo mito –toda novela– podría titular, como el excelente libro de Elena Garro, *Los recuerdos del porvenir*. Y la obra entera de Carpentier es una doble adivinación: a la vez, memoria del futuro y predicción de pasado.”<sup>38</sup>

Lo lineal y cronológico pierden fuerza en Nuestra América: historia de crucifixiones y resurrecciones, esclavitudes y liberaciones que se implican unas a otras en cualquier orden posible (“Tantas veces me mataron tantas resucitaré”). Lo “real maravilloso” nos conduce por la senda de la imaginación a una creatividad sin límites. El futuro solo podrá decir lo que ya se había escrito en nuestras entrañas: la creatividad permanente. Fuentes dice sobre Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*:

Como en Faulkner, en García Márquez la novela es autogénesis: toda creación es un hechizo, una fecundación andrógina del creador y en consecuencia un mito, un acto fundamental: la representación del acto de la fundación. *Cien años de soledad*, al nivel mítico, es ante todo una interrogación permanente: ¿Qué sabe Macondo de sí mismo? Es decir: ¿Qué sabe Macondo de su creación? La novela constituye una respuesta totalizante: para saber, Macondo debe contarse toda la historia “real” y toda la historia “fictiva”, todas las pruebas del notario y todos los rumores, leyendas, maledicencias, mentiras piadosas, exageraciones y fábulas que nadie ha escrito, que los viejos han contado a los niños, que las comadres han

---

<sup>38</sup> Carlos Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1972, 51.

susurrado al cura, que los brujos han invocado en el centro de la noche y que los merolicos han representado en el centro de la plaza. La saga de Macondo y los Buendía incluye la totalidad del pasado oral, legendario, para decirnos que no podemos contentarnos con la historia oficial, documentada, que la historia es, también, todo el Bien y todo el Mal que los hombres soñaron, imaginaron y desearon para conservarse y destruirse.<sup>39</sup>

Úrsula “se estremeció con la comprobación de que el tiempo no pasaba, como ella lo acababa de admitir, sino que daba vueltas en redondo.”<sup>40</sup>

Al mismo tiempo, el individuo desaparece como tal y se torna cultura, colectivo, pueblos. En el mito no existe en el ser humano solo: será siempre un colectivo, un ejemplo, un ritual. Al mismo tiempo el mito no es la narración de uno solo para otro solo sino un paisaje compartido, una conciencia del nosotros. En el caso nuestro, con Carpentier, es la vinculación uterina de naturaleza y cultura que se transfiguran la una a la otra en una constante de caos y cosmos.<sup>41</sup> En cada personaje individual coexiste un mundo, nuestro mundo, la relación de los eventos se entreteje entre gentes que se afectan unas a otras, que se metamorfosean constantemente e incurrir en profundos procesos de revelación a partir de esos procesos colectivos ambiguos, que no se resignan. Por eso, en *Cien años de soledad*, desde las primeras páginas, se narra la historia de un grupo de familias. El individuo no se levanta como punto central de las historias sino como narrador de otras vidas, entre ellas, la suya, que está entremezclada con otras. Muta con ellas, y en ese mutar constituye un lenguaje

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>40</sup> Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*, Barcelona: Mondadori, 1999 (2a), 407.

<sup>41</sup> Fuentes, *op.cit.*, 50.

que deja los dualismos para hacer posible la convivencia de las ambigüedades, en beneficio de una dinámica intercultural. Y esto es necesario porque como en *La hojarasca* o en *La vorágine*, naturaleza y cultura se han encontrado aquí para resolver el enigma de la convivencia de alteridades.<sup>42</sup> Arnoldo Mora citando a Augusto Roa Bastos dice:

Hubo épocas en la historia de la humanidad en que el escritor era una persona sagrada. Escribió libros sacros. Libros universales. Los códigos. La épica. Los oráculos. Sentencias inscriptas en las paredes de las criptas; ejemplos en los pórticos de los templos. No asquerosos pasquines. Pero en aquellos tiempos el escritor no era un individuo solo; era un pueblo. Transmitía sus misterios de edad en edad. Así fueron escritos los Libros Antiguos. Siempre nuevos. Siempre futuros. Tienen los libros un destino, pero el destino no tiene ningún libro. Los propios profetas, sin el pueblo del que habían sido cortados por señal y por fábula, no hubieran podido escribir La Biblia. Los egipcios y los chinos dictaron sus historias a escribientes que soñaron ser el pueblo, no a copistas que estornudaban como tú sobre lo escrito. El pueblo-Homero hace una novela. Por tal la dio. Por tal fue recibida. Nadie duda que Troya y Agamenón hayan existido menos que el Vellocino de Oro, que el Candire del Perú, que la Tierra-sin-mal y la Ciudad-Resplandeciente de nuestras leyendas indígenas.<sup>43</sup>

Desde estas coordenadas de imbricaciones múltiples, se puede iniciar la tarea de pensar Nuestra América y desde ese lugar mítico, real maravilloso, leer la Biblia, otro conjunto mítico. La cuestión que surge de esta conclusión sería ¿cómo vincular un conjunto mítico con otro conjunto mítico cuando ambos han sido despojados de su legitimidad? Pues debemos seguir el camino de nuestra propia gramática: la simbiosis

---

<sup>42</sup> Fuentes, *op.cit.*, 68.

<sup>43</sup> Mora, *op.cit.*, 88-89.



de culturas, la interculturalidad. Con García Canclini entendemos la interculturalidad como aquello que “remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios... interculturalidad implica que los diferentes son los que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos.”<sup>44</sup>

## 8. En el principio era la palabra

Tratar de leer el Prólogo del Cuarto Evangelio (en adelante CE) desde la perspectiva que proponemos resulta un riesgo. Se trata de un texto que ha desafiado a la exégesis desde sus inicios. Bien hace Raymond Brown cuando al inicio de su comentario sobre este pasaje señala: “Al comparar la exégesis que del Prólogo hace Agustín con la de Juan Crisóstomo, M.A. Aucoin señala que ambos coinciden en afirmar que está más allá de toda capacidad humana hablar como Juan lo hace en el Prólogo”.<sup>45</sup>

No obstante, la historia de la exégesis del Prólogo muestra un esfuerzo continuado para tratar de comprender, en el contexto de la intertextualidad del siglo primero, algunos modelos de interpretación del Prólogo. El tema central en discusión es el significado de *logos* (“palabra” en griego). Este ha sido interpretado a la luz de las tradiciones sobre la

---

<sup>44</sup> García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. España: Editorial Gedisa, 2006, 15.

<sup>45</sup> Raymond Brown, *El evangelio según Juan I-XII*. Madrid: Cristiandad, 1979, 192. X. Léon-Dufour señala: “A primera vista el prólogo resulta desconcertante para nuestra lógica de occidentales. Sus afirmaciones, según su ritmo, su movimiento y sus cesión, obedecen a unas estructuras mentales distintas de las nuestras.” (*Lectura del evangelio de Juan. Jn 1-4 Vol. I*. Salamanca: Sígueme, 1989, 34.)

Sabiduría,<sup>46</sup> la Torá,<sup>47</sup> el *logos* filónico.<sup>48</sup> O como elemento que trasciende estas concepciones “designio primordial, palabra divina absoluta, original, que relativiza todas las demás” y en consecuencia, refuta la vinculación con la Ley y la Sabiduría.<sup>49</sup> O como fusión de todas ellas en un nuevo contexto.<sup>50</sup>

Lo que queda claro en el Prólogo es que cualquier cosa que se diga o implique del *logos* recae en la persona de Jesucristo (Jn 1.17-18). Al comprender el Prólogo como un poema,<sup>51</sup> gran parte de las discusiones tenderán a relativizarse; estamos ante un texto que es polisémico en sí mismo, relaciona cosas que, en el discurso lógico no se podrían relacionar fácilmente. Así el Prologo teje una serie de relaciones de riquísimo significado antropológico: palabra-vida-luz-corporalidad-gracia-verdad-adopción en una nueva familia-Dios. Esta lista

---

<sup>46</sup> Raymond Brown, *El evangelio según San Juan XIII-XXI*. Madrid, Cristiandad, 1979, 1501

<sup>47</sup> Bruce Malina y Richard Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, 36.

<sup>48</sup> H. Waetjen, “Logos ὁἰῶ ὁἰῶ ἐὰυτί and the Objectification of Truth in the Prologue of the Fourth Gospel” en *Catholic Biblical Quarterly* (2001) 265-28.

<sup>49</sup> Juan Mateos y Juan Barreto, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Cristiandad, 1982, 54.

<sup>50</sup> R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan. Tomo II*. Barcelona, 1980, 308.

<sup>51</sup> Malina y Rohrbaugh, *op.cit.*, 34. En su amplio estudio de la metáfora, Paul Ricoeur define la poesía en el contexto de los orígenes de la retórica del siguiente modo, que es por demás significativo para esta reflexión: “La poesía... no pretende probar absolutamente nada; su finalidad es mimética, y tengamos en cuenta que... su objetivo es componer una representación esencial de las acciones humanas; su característica peculiar es decir la verdad por medio de la ficción, de la fábula, del *mythos* trágico.” Ricoeur, *La metáfora viva*. España: Editorial Trotta, 2001, 20.

no comprende una explicación de términos teológicos en primera instancia, sino un conjunto de riqueza simbólica y abre dimensiones nuevas a la experiencia de quienes formaron parte de la comunidad o comunidades que compartían un mundo común con el autor del CE. Pero también, a la vez, el Prólogo teje con otros hilos que forman parte orgánica de su tejido: luz-oscuridad, aceptación-rechazo, lo propio-lo que es ajeno, Moisés-Jesús, Juan-Jesús, testimonio.

El volumen de información es tan rico y denso que resulta imposible, e innecesario, elaborar una explicación de su sentido. Siendo este, como poema que es, algo no unívoco, sino abrumadoramente ruidoso.<sup>52</sup> K. Hayles indica sobre el ruido en la información lo siguiente:

Paulson observa que cuando leemos una obra literaria difícil, por ejemplo un poema, hay partes típicamente de él que no entendemos, las cuales nosotros

---

<sup>52</sup> Entendemos ruido en el marco de la teoría de la información que proponen Claude Shannon Norbert Wiener en donde el mayor contenido informacional de una señal potencia las probabilidades de interpretación y el menor contenido informacional de una señal las reduce. Así lo dice K. Hayles: "Supongamos que envío un mensaje que contiene la serie 2, 4, 6, 8... y le pido que continúe la secuencia. Como usted capta el modelo subyacente, puede ampliar la serie indefinidamente, aun cuando se especifiquen unos pocos números. La información que tiene un modelo puede ser comprimida en formas más compactas... Supongamos, por el contrario que le envío a usted la salida de un generador de números al azar. Cualquiera que sea la cantidad de números que yo transmita, usted no podrá continuar la secuencia. Cada número es una sorpresa; cada número transmite nueva información. Según este razonamiento, mientras más aleatorio o caótico es un mensaje, más información conlleva." Catherine Hayles, *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*. España: GEDISA, 1998, 25. Esa cualidad de ser sorprendente se denomina ruido, cuando el tránsito de información no es expedito sino complejo. Esto sucede con la poesía o el lenguaje metafórico, en ambos casos, la riqueza de información genera procesos de selección en la interpretación ya que la comunicación no es unívoca, sino polisémica.

procesamos solo como ruido en lugar de información. Como un resultado de la primera lectura nuestros procesos cognitivos son ligeramente reorganizados. Cuando leemos el poema otra vez, más de él es procesado como información porque ahora leemos a un más alto nivel de complejidad. En consecuencia el proceso de lectura instancia la relación simbiótica entre complejidad y ruido, por eso es la presencia de ruido lo que fuerza el sistema a reorganizarse a sí mismo a un nivel más alto de complejidad. Siguiendo a Jurij Lotman en *The Structure of the Artistic Text*, Paulson señala que esta creciente complejidad lejos de ser accidental es de hecho el resultado (éxito) deseado de un texto artístico. El define literatura como comunicación elaborada para maximizar el rol positivo del ruido. Este punto de vista implica que el ruido o los elementos no asimilados en un sistema son cruciales para su desarrollo continuo. Entonces, la literatura puede jugar un rol importante en la cultura contemporánea, Paulson señala, precisamente porque es marginal. Percibida como demasiado ruido por una cultura inmersa en los medios electrónicos y en donde su condición de iletrada está incrementándose, la literatura tiene un potencial transformativo que podría no tener si estuviese posicionada en el centro. Una fortaleza del acercamiento de Paulson es la persuasiva conexión que forja entre la teoría de la información y el procesamiento cognitivo.<sup>53</sup>

¿Qué se espera al abrir un texto como el CE con un poema? La discusión ha sido densa en torno a la relación del Prólogo con el resto del evangelio y es evidente que tal relación existe. Neyrey habla de una obertura que se irá desarrollando en el resto del evangelio.<sup>54</sup> La imagen está en lo correcto más allá de

---

<sup>53</sup> K. Hayles, *Order and Chaos: Complex Dynamics in Literature and Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, 20.

<sup>54</sup> J. Neyrey, *The Gospel of John*. New York: Cambridge University Press, 2007, 42. Del mismo modo piensa Bultmann: "And yet the Prologue is an introduction—in the sense of being an overture, leading the reader out

las pretensiones del autor. Una obertura supone el anuncio de un tema que irá mutando a través de toda la obra, en algunas secciones de forma clara y en otras a manera de evocación o sugerencia. Se trata de una forma plástica de trabajar la una frase musical. Del mismo modo que un tema puede ser asociado a muchos otros temas que gatillaron la imaginación del compositor, la obra tendrá su propia manera de tratarlo y darle forma. Convergen en ella todo lo sabido y aquello que se intuye dentro de un mundo construido con un lenguaje particular con ciertos límites pero a través de un producto infinito. Esto ha sido magistralmente propuesto por las Variaciones Goldberg de J. S. Bach.

Ordenado para mostrar este encabalgamiento de relaciones veamos el Prólogo:

Principio-Logos

Logos-Dios

Principio-Logos-Dios

Logos-creador de todo

Logos-vida

Vida-Luz de los seres humanos

Luz vs tinieblas

Juan-testimonio de la Luz

Luz-verdadera

Luz-que alumbra a todo ser humano

La Luz venia al mundo

La Luz estaba en el mundo

El mundo fue hecho por la Luz

---

of the commonplace into a new and strange world of sounds and figures, and singling out particular motifs from the action that is now to be unfolded. He cannot yet fully understand then, but because they are half comprehensible, half mysterious, they arouse the tension, and awaken the question which is essential if he is to understand what is going to be said." *The Gospel of John. A Commentary*. Philadelphia: Fortress Press, 1971, 13.

El mundo no conoció a la Luz que vino

La Luz vino a los suyos

Los suyos no recibieron a la Luz

Los que recibieron a la Luz-creyeron, fueron hechos Hijos de Dios

El *Logos* se hizo carne

El *Logos* habitó entre nosotros

Vimos la gloria del *Logos*

*Logos* como el unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad

Juan dio testimonio del *Logos*

El *Logos* viene después de mí pero era ante de mí

De la Plenitud del *Logos* tomamos todos

La Ley por Moisés, la gracia y la verdad por Jesucristo

Solo el unigénito vio a Dios

El que está en el seno del Padre le ha dado a conocer.

### ***Un tema presente: la luz***

Al revisar el evangelio desde esta relación entre *Logos* y Luz vemos que, Luz aparece en otros 6 pasajes: 3.19-21, 5.35, 8.12, 9.5, 11.9-10, 12.35-36, 46. La relación Luz-Vida en 1.4 reaparece en 8.12 (ver Pro 6.23, Salmos de Salomón 3.12, Oseas 10.12 todos en la versión de los LXX). Al mismo tiempo 8.12 es retomado por 9.5. En 9.4 se había dicho “Me es necesario hacer las obras del que me envió, mientras dura el día; la noche viene, cuando nadie puede trabajar.”, pasaje que tiene eco en Juan 11.9-10: “Respondió Jesús: —¿No tiene el día doce horas? Si uno camina de día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo. Pero el que anda de noche, tropieza, porque no hay luz en él.”, y este en 12.35-36, 46: “Entonces Jesús les dijo: — Aún por un poco de tiempo la luz está entre vosotros; andad entretanto que tenéis luz, para que no os sorprendan las tinieblas, porque el que anda en tinieblas no sabe a dónde va. Entre tanto que tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de luz. Habiendo dicho Jesús esto, se fue y se ocultó de ellos... Yo, la luz, he venido al mundo, para que todo aquel que cree en mí no permanezca en tinieblas.” Texto que cierra un círculo con 1.7: “Este vino

como testigo, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por medio de él.” Sin embargo, el contexto anterior a 3.19-21, es decir 3.12-17 establecer la relación entre creer y tener vida para luego cerrar la sección con “Y esta es la condenación: la luz vino al mundo, pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas, pues todo aquel que hace lo malo detesta la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean puestas al descubierto. Pero el que practica la verdad viene a la luz, para que se ponga de manifiesto que sus obras son hechas en Dios.” En 12.46 el tema de la luz está entretejiendo de nuevo estos temas del capítulo 3:

Yo, la luz, he venido al mundo, para que todo aquel que cree en mí no permanezca en tinieblas. Al que oye mis palabras y no las guarda, yo no lo juzgo, porque no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo. El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene quien lo juzgue: la palabra que he hablado, ella lo juzgará en el día final. Yo no he hablado por mi propia cuenta; el Padre, que me envió, él me dio mandamiento de lo que he de decir y de lo que he de hablar. Y sé que su mandamiento es vida eterna. Así pues, lo que yo hablo, lo hablo como el Padre me lo ha dicho. Juan 12.46ss

Lo que deseo mostrar es que la decisión de abrir el CE con un poema es consecuente con una perspectiva que avanza en espirales, entrelazando temas, discursos y narraciones. El tema de la luz que reaparece en el capítulo 3 se da en medio de la noche, en la oscuridad, para luego volver de otro modo, en el capítulo 9 en donde la cuestión es la oscuridad de un ciego de nacimiento y las contradicciones que conlleva, para este hombre, recobrar la vista, es decir, poder andar en la luz.

### ***Un tema ausente pero sugerido: el espíritu***

Algo más complejo sucede con el testimonio de Juan 1.6ss. Este testimonio se retoma en 1.19-34. Pero se da un giro espe-

cial al presentar el tema del bautismo de Jesús en unión al descender del Espíritu sobre este: “Además, Juan testificó, diciendo: «Vi al Espíritu que descendía del cielo como paloma, y que permaneció sobre él. Yo no lo conocía; pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: «Sobre quien veas descender el Espíritu y permanecer sobre él, ese es el que bautiza con Espíritu Santo». Y yo lo he visto y testifico que este es el Hijo de Dios». (Juan 1:32-34)

El tema del Espíritu se retoma en el capítulo 3 vinculado con el agua (3.5). En un contexto en donde el agua es el motivo central, vuelve de nuevo el tema del Espíritu: 4.23-24: “Pero la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque ciertamente a los tales el Padre busca que le adoren. Dios es Espíritu, y los que lo adoran, en espíritu y en verdad es necesario que lo adoren.” En el pasaje se vincula Espíritu y verdad. La verdad vinculada a la luz aparece 1.9, y vinculada a gracia y a Jesucristo en 1.17. En 6.63 de nuevo aparece el Espíritu: “El Espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha; las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida.”, texto que hace eco de 3.34: “porque aquel a quien Dios envió, las palabras de Dios habla, pues Dios no da el Espíritu por medida.”

En 7.38-39 se retoma el tema del Espíritu en un contexto que lo vincula directamente con el agua y con la vida: “El que cree en mí, como dice la Escritura, de su interior brotarán ríos de agua viva. Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él, pues aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado.” El tema del Espíritu seguirá mutando en Juan, asumiendo otras tonalidades con relación al nivel de intimidad en que se orienta la sección comprendida por los capítulos 13-17. Allí, se denomina Espíritu de la Verdad (14,17; 15.26, 16.13). El clímax de este tema llega en 20.22: “Y al decir esto, sopló y les dijo: — Recibid el Espíritu Santo.” Esta última afirmación



es el punto de referencia desde donde se puede iniciar la lectura del Prólogo. Es decir, el final nos hace recurrir al principio, pero a un principio significativamente enriquecido.

En realidad los temas no se clarifican en el camino que van siguiendo en el tejido del texto. Por lo menos considero que este no es propósito. Al contrario, los temas van cobrando mayor profundidad y complejidad. El poema inicial no pretende ser un resumen de lo que se expondrá en el CE, quiere ser una obertura de una compleja sinfonía de posibilidades de sentido. Las imágenes se entrelazan con otras imágenes que cobran nueva luz pero que se mantienen en una cierta oscuridad. Tal vez esta complejidad es lo que en varios momentos reclaman diversos personajes de la trama en especial en los capítulos 7 y 8: “¿Qué significa esto que dijo: «Me buscaréis, pero no me hallaréis, y a donde yo estaré, vosotros no podréis ir»? (7.36). Pero también los discípulos:

Entonces algunos de sus discípulos se decían entre sí:  
— ¿Qué es esto que nos dice: «Todavía un poco y no me veréis, y de nuevo un poco y me veréis»; y «porque yo voy al Padre»? Juan 16:17

### ***La incertidumbre de un antilenguaje***

El CE genera incertidumbre. La luz aclara el caminar humano, permite diferenciar aquello que son sombras de aquello que es real. Pero, el motivo de la luz en el CE, no lo hace a través de una explicación sobre qué cosas están de un lado o de otro, sino que muestra a través de relatos y discursos la complejidad que existe entre los deseos, los hechos, los compromisos, las búsquedas de las personas frente al abrazar o no un nuevo punto de referencia, Jesús, en este caso. De ahí la incertidumbre, del construir un tejido en donde se dibujan las distintas crisis que un lenguaje propio, altamente enriquecido, crea. La mejor forma de mostrar este fenómeno es a través de diálogos como los que encontramos en los

capítulos 3, 4, 7-8, 9, 10, 13-16. Todos estos diálogos están entrelazados con los temas del Prólogo en esta recursiva espiral que va acumulando significación, que, a su vez, produce preguntas, cuestionamientos, nuevas crisis en todos los sectores dibujados. Excepto en dos: el autor y sus lectores. Ambos comparten un mismo lenguaje.

En esta última afirmación asumimos la posición de Bruce Malina, para quien el grupo juanino es una antisociedad y su producción escrita, en particular el CE, es antilenguaje. Una antisociedad “es una sociedad que se sitúa entre otra sociedad como alternativa consciente a la segunda, es un modo de resistencia que puede tomar la forma de simbiosis pasiva o de activa hostilidad o aún destrucción.”<sup>55</sup> Las personas que participan en este tipo de sociedades son personas consideradas por la sociedad en general como “inconformes”, como personas que no caben plenamente dentro del mundo significativo de esta y son, en consecuencia, estereotipadas, reprimidas, exiliadas o encarceladas. Las antisociedades están marcadas por un distanciamiento o separación de la sociedad en donde habitan. Para usar un término contemporáneo — dice Malina— se trata de no-personas, personas que han experimentado despersonalización socialmente sancionada.<sup>56</sup> Al tratarse de grupos que interactúan de forma constante, son capaces de crear condiciones de comunicación particulares que utilizan el idioma de la sociedad en donde habitan de un modo particular a su situación. En consecuencia, no se trata de un lenguaje técnico (por ejemplo, aquel usado por médicos, policías, y demás), sino de un lenguaje que comunica una percepción de la realidad tal y como es experimentada por el grupo y que se opone a otra percepción de la realidad que es la dominante:

---

<sup>55</sup> Bruce Malina, “John’s: The Maverick Christina Group” en *Biblical Theology Bulletin* 24(4) 1994, 175.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 175.

In John's case, the document does indeed point to an audience composed of individual who emerged from and stand opposed to society and its competing groups. In concrete terms, the larger groups, which John's collectivity opposes, include "the (this) world" (79 times in John; 9 times in Matthew, and 3 each in Mark and Luke), and "the Judeans" (71 times in John; 5 times in Matthew and Luke; 7 times in Mark). These groups adamantly refuse to believe in Jesus as Israel's Messiah, and therefore the Johannine group stands over against them. In addition, Raymond Brown (1979, 168-69) has singled out four other competing groups: the adherents of John the Baptist who do not as yet believe in Jesus, and three groups that claim to believe in Jesus—crypto-Christians, Christians from the house of Israel, and Christians of the apostolic churches. This last group comprises perhaps "the sheep that do not belong to this fold" (John 10.16) with which John's group has some relationship through the "shepherd". John's antilanguage is a form of resistance to this range of competing groups and develops for positive and negative reasons to be considered shortly.<sup>57</sup>

Entonces un antilenguaje funciona como proceso de interacción e interligazón afectiva a través de valores que distinguen a la antisociedad y la sitúan aparte de la sociedad en general en donde habita. Un antilenguaje sirve para mantener la solidaridad interna del grupo (amor) que está bajo presión. "En consecuencia, para mantener solidaridad con sus compañeros de la antisociedad y no caigan dentro de los márgenes de los grupo que abandonaron o de los cuales fueron expulsados, alguna clase de ideología junto con el anclaje emocional en la nueva colectividad es necesaria."<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Malina y Rohrbaugh, *op.cit.*, 10. Esta, me parece, es una forma más consecuente de leer la posición de R. Brown en *La comunidad del discípulo amado*, donde este comprende al grupo juanino como una secta.

<sup>58</sup> Malina, *op.cit.*, 176.

De esta forma el proceso de constitución de la antisociedad y su antilenguaje requiere de un proceso de resocialización de modo que dentro del grupo se establezcan fuertes lazos afectivos. La mejor forma de relacionarse en un antilenguaje es la conversación y sus modos implícitos de reciprocidad.<sup>59</sup> En el CE esto es evidente en 3.1-4.42; 5.10ss; 6.22ss, 9.13-10.42; 11.1-44; 11.45-12.36a; 13-17.

Además de la resocialización, el antilenguaje crea nuevos y únicos significados para palabras de uso común, por ejemplo “yo y el Padre somos uno” (Jn 10.30). Cualquiera en el contexto del CE podía entender las palabras mas no comprender el significado que de ellas se deriva. También la metaforización del significado de palabras o expresiones: de ahí la complejidad que se deriva de explicar el sentido de las afirmaciones “yo soy... pan, luz, una puerta, vida, camino vid” en el evangelio. Estas afirmaciones llevan el sentido a niveles de riqueza que no son propios del uso cotidiano. Malina concluye diciendo:

John writes for persons actually living in an alternate society embedded in a larger society, that of “this world” and of “Judeans”. While we may presume that John’s social situation does not determine his personal genius or the exact form that his work has taken, we can be reasonably certain that this social situation did determine and define the limits within which he was able to select features that would make sense to his audience as well as the general shape of the patterns of perception available to members of his group. The perceptions of the author of John and of the association to which he belonged were realized and articulated in language, and John’s language is antilanguage.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Malina, *op.cit.*, 176.

<sup>60</sup> Malina, *op.cit.*, 178.

¿Quiénes son los héroes en el CE? De manera sucinta quisiera responder a esta pregunta con una serie de contrastes que resultan evidentes. Si consideramos que en el Prólogo, en 1.12 se plantea de forma clara el valor central del Evangelio, a saber: “Mas a todos los que lo recibieron, a quienes creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios.”, y vemos a través de este prisma el evangelio, los contrastes son iluminadores.

El primer caso es el de Nicodemo en el capítulo 3. Este llega de noche a hablar con Jesús y afirma el honor de este: “Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer estas señales que tú haces, si no está Dios con él.” (Jn 3:2). Luego en el devenir del diálogo “Jesús le respondió: — Tú, que eres el maestro de Israel, ¿no sabes esto? De cierto, de cierto te digo que de lo que sabemos, hablamos, y de lo que hemos visto, testificamos; pero no recibís nuestro testimonio. Si os he dicho cosas terrenales y no creéis, ¿cómo creeréis si os digo las celestiales?” (Jn 3.10-12). La relación entre las palabras de Nicodemo “Rabí, sabemos...” y las de Jesús “Tú, que eres el maestro de Israel, ¿no sabes esto?”, muestran dos dimensiones experienciales distintas que luego Jesús señalará como pertenecientes a dos perspectivas distintas que no logran comunicarse entre sí: la que viene de arriba y la que viene de abajo.

En el siguiente capítulo (Jn 4), ocurre el diálogo entre Jesús y la mujer samaritana, justo a medio día, en el momento de mayor luz (en contraposición a la noche en que se mueve Nicodemo), luego de un diálogo que se torna juego, la mujer pasa del tema del agua (tema del juego) a la dimensión espiritual: ¿dónde debemos adorar? La cuestión lleva implícito un problema cultural: Jerusalén-ustedes-los de Judea/nuestros-padres-este-monte. En primera instancia la respuesta de Jesús aflora como contradicción religioso-cultural: ustedes adoran lo que no saben, la salvación viene de los de Judea. Sin embargo, luego, Jesús abre una posibilidad

que permitirá que ambos (la mujer y Jesús) puedan compartir un lenguaje común: “Pero la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque también el Padre tales adoradores busca que lo adoren.” (Jn 4.23). La mujer profundiza el nivel de la conversación: “Le dijo la mujer: — Sé que ha de venir el Mesías, llamado el Cristo; cuando él venga nos declarará todas las cosas. Jesús le dijo: — Yo soy, el que habla contigo.” (Jn 4.25-26). El conocimiento de Jesús resulta ser la clave para que la mujer se torne en foco de iluminación para su comunidad: “Muchos de los samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por la palabra de la mujer, que daba testimonio diciendo: “Me dijo todo lo que he hecho”.” (Jn 4.39). El creer se transforma en convivir (Jesús se queda allí dos días según Jn 4.40), en el convivir la comunidad de samaritanos afirma: “Ya no creemos solamente por lo que has dicho, pues nosotros mismos hemos oído y sabemos que verdaderamente este es el Salvador del mundo, el Cristo.” (Jn 4.42).

En el episodio de Nicodemo los saberes se toman distancia, cada quien habla desde su saber, y entre ellos no se da un proceso de comunicación. Nicodemo no aprende, no puede, su lenguaje no es capaz de interactuar con el lenguaje de Jesús. En el episodio de la mujer samaritana, sucede lo contrario: de la situación concreta (hora, calor, sed, pozo) se transita al juego (tú me pedirías de esa agua/dame de ella para que no tenga que volver al pozo), luego a la interrogante (¿Dónde debemos adorar?), para luego transformarse en relación a través de un conocimiento profundo de cada uno de los que hablan (me ha dicho todo lo que he hecho). Se da una comunicación de saberes compartidos, se conversa y en el conversar se establece una relación de confianza y hospitalidad (Jesús convive con ellos dos días). En el capítulo 4, quienes no entienden lo que sucede son los discípulos: se asombran de que hable con una mujer, no entienden el juego en torno al tema de la comida, pero no preguntan (Jn 4.27-38). Su experiencia en el lenguaje no les permite profundizar la relación con Jesús. Estos desaparecen en el verso 39.

Mujeres y enfermos sanados son los que comparten el lenguaje de Jesús. Los demás parecen no entender las cosas que Jesús habla. Estas marcas narrativas constituyen prueba de la hipótesis de Malina. La comunidad joánica es una comunidad de personas excluidas (despersonalizadas) como él mismo lo es: “Otros decían: ‘Este es el Cristo’. Pero algunos decían: ‘¿De Galilea ha de venir el Cristo?’ (7.41); “Respondieron y le dijeron: — ¿Eres tú también galileo? Escudriña y ve que de Galilea nunca se ha levantado un profeta.” (7.52). Quizá la peor crítica a la legitimidad de Jesús está entre las líneas del capítulo 8:

Respondieron y le dijeron: — Nuestro padre es Abraham. Jesús les dijo: — Si fuerais hijos de Abraham, las obras de Abraham haríais. Pero ahora intentáis matarme a mí, que os he hablado la verdad, la cual he oído de Dios. No hizo esto Abraham. Vosotros hacéis las obras de vuestro padre. Entonces le dijeron: — ¡Nosotros no hemos nacido de fornicación! ¡Un padre tenemos: Dios! Jesús entonces les dijo: — Si vuestro padre fuera Dios, entonces me amaríais, porque yo de Dios he salido y he venido, pues no he venido de mí mismo, sino que él me envió. ¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra. Vosotros sois de vuestro padre el diablo, y los deseos de vuestro padre queréis hacer. Él ha sido homicida desde el principio y no ha permanecido en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, de suyo habla, pues es mentiroso y padre de mentira. Pero a mí, que digo la verdad, no me creéis. ¿Quién de vosotros puede acusarme de pecado? Y si digo la verdad, ¿por qué vosotros no me creéis? El que es de Dios, las palabras de Dios oye; por esto no las oís vosotros, porque no sois de Dios. Respondieron entonces los judíos, y le dijeron: — ¿No decimos bien nosotros, que tú eres samaritano y que tienes demonio? (Jn 8.39-48)

La pregunta clave es: “¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra.” (8.43) Diversos grupos

presentados en el CE no pueden escuchar la palabra de Jesús porque viven en mundos distintos, que, si bien se entrelazan en un idioma común, tienen perspectivas diversas u opuestas de la realidad. Jesús es un galileo, un samaritano, un endemoniado, un hijo de fornicación, aún en la intimidad los discípulos no entienden lo que Jesús habla: “Entonces algunos de sus discípulos se decían entre sí: — ¿Qué es esto que nos dice: ‘Todavía un poco y no me veréis, y de nuevo un poco y me veréis’; y ‘porque yo voy al Padre’?” (Jn 16:17). Es significativo que en este verso los discípulos, en la intimidad, no preguntan directamente a Jesús sino que se preguntan entre ellos.

Pero el CE trata sobre la comunicación (*logos/palabra*) y sobre como esa comunicación no es lineal o semánticamente eficiente, sino lo contrario. La palabra en el CE es metafórica creando puntos de contacto con diversas realidades: *logos/palabra* es vida, luz, pan, puerta; Jesucristo. Lo que crea el carácter metafórico del discurso juanino es la interacción puntual entre el mundo de arriba y el mundo de abajo en una persona que es experimentada por los distintos personajes del texto como inapropiada: galileo, samaritano, endemoniado, producto de la prostitución. ¿Cómo un grupo pudo crear, participar en esa creación literaria y articular textualmente semejante catástrofe de percepción.<sup>61</sup> A esto es lo que me parece que, con toda coherencia y seriedad, responde Malina: se trata de una antisociedad constituida por no-personas (mujeres, samaritana/os, ciegos de nacimiento, personas muertas). Su lenguaje metaforizado expresa la vivencia de personas cuyo lenguaje, que es ilegítimo, ha mutado dentro de la sociedad que les ha excluido, reprimido, expulsado, o marginalizado, para legitimarse dentro del interior de relaciones nuevas que les constituyen en comunidad. Es un lenguaje de resistencia que se mueve dentro del idioma que comparte con la sociedad en general.

---

<sup>61</sup> Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 1992, 169.



Dirá Eco, “Una vez interpretada, la metáfora nos predispone a ver el mundo de manera distinta, pero para interpretarla hace falta preguntarse no por qué sino cómo nos muestra el mundo de esa forma nueva”.<sup>62</sup> Esta implicación de las metáforas, la de ver el mundo de manera distinta, orienta el trabajo hermenéutico al leer el CE: ¿Cómo este construye un mundo nuevo desde los mundos posibles de la sociedad en donde está entretejido tanto el autor como la comunidad a la que se dirige? La pregunta que no podemos responder ahora es ¿cómo hemos tornado ese mundo nuevo, desencadenante de catástrofes perceptivas, en un mundo domesticado por los mundos posibles de nuestra enciclopedia, especialmente por la interpretación del *logos* juánico como la razón? Lo que hace del CE una obra de arte es que su dinámica excesivamente recursiva responde a una situación espiritual en donde el núcleo simbólico fundamental es la imagen del Espíritu/viento: “El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo aquel que nace del Espíritu.” (Jn 3.8). El CE es poesía no teología, habla desde las entrañas de una comunidad ilegítimada, es expresión de una espiritualidad, no tiene que ver con un sistema religioso. Es una afirmación de la legitimidad de la existencia social.

Acostumbrados nosotros, en Nuestra América, al peso de hablar con un lenguaje que no es nuestro, no es de extrañar que, cuando nos apropiamos del lenguaje para decir algo propio, el camino de la literatura y la música sean vehículos apropiados y pertinentes. Dentro de las formas propias de expresar nuestra experiencia vital, lo real maravilloso y la nueva trova han podido expresar experiencias fundamentales: “yo vengo a ofrecer mi corazón... Cuando los satélites no alcancen... Yo vengo a ofrecer mi corazón.” He aquí un punto de encuentro entre dos culturas: el lenguaje que recur-

---

<sup>62</sup> *Idem.*

sivamente se torna metáfora para decir el mundo nuevo que se está gestando dentro. Todo lenguaje rico en significados nos lleva a estimular la imaginación y la creatividad, crea un estado de apertura al infinito y el infinito antropológico, en nuestro mundo, es biodiverso, enrevesado, abigarrada fauna y flora en convivencia:

Todo es lenguaje en América Latina: el poder y la libertad, la dominación y la esperanza. Pero si el lenguaje de la barbarie desea someternos al determinismo lineal del tiempo, el lenguaje de la imaginación desea romper esa fatalidad liberando los espacios simultáneos de lo real. Ha llegado, quizá el momento de cambiar la disyuntiva de Sarmiento -¿civilización o barbarie?- por la que Carpentier, y con él los mejores artistas de nuestra parte del mundo, parecen indicarnos: ¿imaginación o barbarie?<sup>63</sup>

El CE se puede leer desde nuestro mundo como estímulo a la imaginación, no necesariamente como teología, la Palabra (*logos*) es creadora de mundos, creadora de nosotros mismos, pero siempre creadora, imaginación desahogada, imaginación, sueños, creatividad, Palabra. Hablamos en español pero no como en España, el español de acá es un mundo alternativo, lleno de nuestros colores y formas. El surrealismo es lenguaje europeo, lo real maravilloso caribeño, latinoamericano, universal; es la forma cómo hablamos sobre lo propio, en ese sentido es lengua sagrada, corazón de pueblos en simbiosis. “Nuestra literatura no es solo el testimonio de la irracionalidad delirante de un sistema, sino el eco vivo de una creatividad desbordante de todo un pueblo o, mejor, de un conjunto o comunidad de pueblos, cuya resonancia fluye a través de la pluma del escritor”.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Fuentes, *op.cit.*, 58

<sup>64</sup> Mora, *op.cit.*, 89.

A través de la literatura (y de la música) nuestro lenguaje se ha legitimado, nuestra palabra es legítima: “Se trata del reconocimiento universal, quizá por primera vez en la historia, de un fenómeno no individual sino colectivo, de la palabra de los pueblos marginados, de pueblos periféricos, de pueblos que, al decir de Sartre, hasta ahora han sido tan solo mirados, cosificados, objetos de la mirada agresiva de Occidente y que ahora comienza a devolver la imagen a mirar ellos también asumiendo su conciencia de culturas relegadas.”<sup>65</sup> En palabras de Arnoldo Mora, aquí el verbo no se hace carne, sino que la carne se hace verbo, la corporalidad se hace espíritu.<sup>66</sup> Este es el punto de encuentro entre dos experiencias humanas, ambas elaboradas desde antisociedades, ambas son antilenguajes, ambas hacen del idioma un espacio de recreación constante.

## 9. Un punto de encuentro: la tragedia

El punto de encuentro entre estos dos mundos, el del Cuarto Evangelio y el de Nuestra América, es la tragedia. Paul Ricoeur hace el vínculo entre poesía, tragedia y mito al leer a Aristóteles:

La poesía... no pretende probar absolutamente nada; su finalidad es mimética, y tengamos en cuenta que... su objetivo es componer una representación esencial de las acciones humanas; su característica peculiar es decir la verdad por medio de la ficción, de la fábula, del mythos trágico.<sup>67</sup>

Reflexiono aquí en un campo muy frágil, quisiera apenas sugerir, para luego, en otro momento, profundizar. Lo real

<sup>65</sup> Mora, *op.cit.*, 90.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 91

<sup>67</sup> Ricoeur, *op.cit.*, 20.

maravilloso y el realismo mágico hacen eco de nuestro mundo como tragedia y lo hacen a través del ejercicio de construir mito. La presencia del mito en la novela de Gabriel García Márquez ha sido expuesta anteriormente en este artículo a través de la perspectiva de Carlos Fuentes. El tiempo se diluye, presente y pasado, pasado y futuro están entretreídos y se tornan paradigmáticos. Así como paradigmática es la sinfonía plural (de pueblos, culturas...) en la voz de los narradores. La cualidad trágica de la novela *Cien años de soledad* ha sido expuesta por Jean Franco: “El acto de leer es en sí mismo un acto de soledad y de muerte que nunca puede repetirse. El desenlace enfrenta bruscamente al lector no con la comedia (porque superficialmente la novela parece cómica) sino con la tragedia.”<sup>68</sup>

Con Paul Ricoeur, la poesía es tragedia y la tragedia es una forma de presentar lo humano como superior. El *mythos* es trama:

Todo se anuda en el término llamado *mythos*, que se puede traducir por intriga o trama. Efectivamente, aquí es donde se realiza esa especie de transposición de las acciones que Aristóteles llama la imitación de las acciones mejores: “El *mythos* constituye la imitación de las acciones. Así pues, entre el *mythos* y la tragedia no hay sólo una relación de medio a fin o de causa natural a efecto, sino una relación de esencia; por este motivo, desde las primeras líneas del tratado, la investigación se centra en los modos de componer las tramas”. Por eso es importante para nuestro propósito comprender bien la proximidad entre el *mythos* del poema trágico y la *lexis* en la que se inscribe la metáfora.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Jean Franco, *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Editorial Ariel. S.A., 1985, 397.

<sup>69</sup> Ricoeur, *op.cit.*, 55.

Dirá Ricoeur, “el *mythos* es la *mimesis*” para luego indicar “la *mimesis* es *poiesis* y recíprocamente”. Porque la imitación se realiza en la composición misma del *mythos*: “la *mimesis* es restauración de lo humano, no sólo en lo esencial, sino en un orden más elevado y más noble. La tensión propia de la *mimesis* es doble: por una parte, la imitación es a la vez un cuadro de lo humano y una composición original; por otra, consiste en una restauración y en un desplazamiento hacia lo alto.”<sup>70</sup>

Ricoeur describe, entonces, la promoción del sentido que realiza la *mimesis*: “la elevación de sentido llevada a cabo por el *mythos* a nivel de poema, la elevación de sentido realizada por la metáfora a nivel de palabra, debería indudablemente hacerse extensivo a la *katharsis*, que podríamos considerar como una elevación del sentimiento, semejante al de la acción y al lenguaje. La imitación, considerada desde el punto de vista de la función, constituirá un todo, en el cual la elevación al mito, el desplazamiento del lenguaje por la metáfora y la eliminación de los sentimientos de temor y de compasión irían juntos.”<sup>71</sup>

Entonces en el poema trágico tenemos como concluirá Ricoeur “la expresión viva es lo que dice la existencia viva.”<sup>72</sup> Por ende, la *mimesis* en la poesía es *poiesis* vital, representa, a través de un lenguaje creativo, es decir metafórico: “La metáfora es, al servicio de la función poética, esa estrategia de discurso por la que el lenguaje se despoja de su función de descripción directa para llegar al nivel mítico en el que libera su función de descubrimiento.”<sup>73</sup> Digo representa

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 326.

porque la realidad es presentada por el lenguaje descriptivo, lo que nos permite apegarnos a procesos sociales concretos, mientras que la representación aporta otra dimensión al lenguaje descriptivo que lo sobredimensiona, lo enriquece, lo transforma. De modo que el lenguaje tiene una función “terrestre” que nos liga y nos vincula a la solución de la vida en el presente. Esta es la presencia. En el caso de la metáfora, esta representa, vuelve a presentar lo que existe como descripción del lenguaje “terrestre” pero en una dimensión más elevada como había señalado Ricoeur. Lanza la existencia que se adormece en el lenguaje cotidiano, más formal y semántico, y la despierta a través de la creación de nuevas tramas (mythos) cuya plasticidad irá en relación proporcional con la capacidad creativa de quien genere la narración.

Esto funciona con mayor claridad en colectividades en donde la oralidad es el fundamento de la comunicación. El narrador se transforma en re-creador del relato cada vez que opera en la elocución del mismo, es un acto mimético en el sentido de Ricoeur, pero un acto mimético abierto, el mythos será recreado en cada elocución. El grupo interlocutor generará operadores particulares para, también, recrear lo que escucha. En culturas basadas en la escritura, el texto fija la narración y en cierto sentido la hace aséptica, no hay movimiento sino una suerte de adormecimiento. Quien lee el texto narrativo es quien recrea, hace una mimesis particular. Mientras los textos antiguos tendían a ser leídos en voz alta para un grupo, hoy se lee en el silencio del individuo. La mente se encarga de recrear en la intimidad lo narrado. Pero, en todo caso, esta reapertura y recreación del sentido tendrá su génesis en la capacidad del mythos de abrir nuevas alternativas de significación.

En el caso del Prólogo del CE se da en cada palabra o frase una gran acumulación de relaciones que funcionan en dos vías: una la lógica, la palabra que se transforma en luz, vida, y

otra inversa en donde el hacerse carne en una persona concreta, Jesús, hace que lo dicho se devuelva necesariamente en dirección opuesta. Esta dimensión que he señalado de crear recursividad a través de espirales de relaciones por medio de la repetición de palabras que van tomando nuevas formas en cada nueva mención sin lograr una solución descriptiva (presencia), sino que se abren en un complejo proceso de enriquecimiento simbólico constituye la poiesis que cada quien, al escuchar, tendrá que realizar en un movimiento interpretativo que va desde el principio hasta el final y viceversa. Jesús es el héroe que, fracasado, logra superar el fracaso y es vindicado.<sup>74</sup> La trama del evangelio como un todo, dice Culpepper, se reproduce en cada escena.<sup>75</sup> Lo que hay que agregar es que al leer (oir) se da un efecto de mimesis tanto en la persona que lee como en quienes escuchan. La palabra se encarna en cada narración y teje en la trama a quienes participan del evento de elocución.

Del mismo modo, en el realismo mágico y en lo real maravilloso, sea el relato o sea la realidad, deambulan sin lograr una síntesis que sea susceptible al lenguaje descriptivo sino más bien al representacional o metafórico.

El lenguaje es lo determinante en ambos casos como *mythos* y como metáfora, como poiesis y mimesis. Se puede participar en la riqueza de esta forma de lenguaje en tanto no lleguemos a una conclusión, sino a una re-creación, a la elaboración de una nueva poesía que es la representación de la experiencia vida misma. La cuestión, desde la exégesis, no es que el texto lo lea a uno, sino que uno se haga texto, y uno, aquí, en Nuestra América, es un pueblo.

---

<sup>74</sup> Allan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1983, 83.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 89.

Sin embargo, esta solución hermenéutica sería totalmente cuestionable desde el punto de vista del lenguaje descriptivo. En ese contexto, la exégesis pide claridad, explicación, historicidad, moraleja, lo que se dice debe ser útil y utilizable. Para quien asume la cualidad metafórica del lenguaje la única vía de comunicación intercultural es el juego de la imitación (mimesis), la recreación del *mythos* sin más sentido que la corporalización de la palabra por el puro placer de aprender. Cuando este juego se reduce a operaciones hermenéuticas descriptivas, cesa el placer, cesa el juego, y cesa la cualidad metafórica del lenguaje. De nuevo quedamos adormecidos y nuestra imaginación, así como la creatividad, se hacen ley y soledad, abandono de la expresión viva que dice la experiencia viva.<sup>76</sup>

Si en el caso del Cuarto Evangelio, el héroe es vindicado, en nuestra América, tal vindicación histórica es aún una búsqueda. No obstante, compartir la muerte, supone también abrirse a la vida y tragarla a cántaros. Este ha sido el camino de

---

<sup>76</sup> Juan Mateos en 1982 publica el libro *Los "doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos* (Madrid: Cristiandad), un texto que podría servir a quien desee realizar un estudio exegético formal como modelo. Inicia con el planteamiento del problema de estudio, el cual resume en un breve párrafo. Es puntual y claro. Pero en el transcurrir del libro el autor va aportando elementos para hacer una lectura teológica de diversos textos o palabras. Luego de la conclusión delimita un modelo de interpretación teológica de palabras o pericopas. Es allí donde el libro deja de ser un texto puramente exegético (en sentido formal) y abre la posibilidad de saborear el sentido simbólico de diversos pasajes de Marcos. Uno puede concluir que en la operación de descripción (exégesis formal) no se agota la lectura, sino que habría que realizar otra lectura, esta vez en el marco de la representacionalidad. Este autor muestra que en un pasaje existen gran cantidad de marcadores que permite una lectura teológica (simbólica). Según su proceder un texto tiene dos lecturas posibles y es la segunda en donde algunos de sus elementos hacen desplazar el sentido descriptivo al sentido metafórico. Habría que preguntarse ¿por qué es no se ha constituido en un libro de texto para aprender a hacer exégesis?



nuestro arte. Una búsqueda del conocimiento de lo que somos porque lo que somos no es una abstracción sino una reverberación de lo imposible: Nuestra América. Como decía Arnoldo Mora allá, la palabra se hace carne, aquí, la corporidad se hace palabra. ¿Habrá algún punto de encuentro más allá de la textualidad en la incesante búsqueda del conocimiento profundo de lo que somos en la paradoja de la deslegitimación y la muerte abrazada febrilmente con un amor por la vida a toda prueba? Tal vez, como en *Cien años de soledad*, para que la vida continúe habrá que seguir leyéndola y, al leer, continuar escribiéndola para que esta no acabe jamás. Y, como Ti Noel, habrá que encontrar la humanidad en la confianza absoluta que lo humano se realiza al imponerse tareas en la matriz del Reino de este mundo.

## 10. Teología y espiritualidad: hacia una hermenéutica bíblica aprendiente

*A sociedade da informação precisa tornar-se uma sociedade aprendente. As novas tecnologias da informação e da comunicação assumem, cada vez mais, um papel ativo na configuração das ecologias cognitivas. Elas facilitam experiências de aprendizagem complexas e cooperativas. O hipertexto não é uma simples técnica. É uma espécie de metáfora epistemológica para a interatividade. As redes e a conectividade podem abrir nossas mentes para a sensibilidade solidária. A sociedade da informação requer um pensamento transversal e projetos transdisciplinares de pesquisa e aprendizagem.*

Hugo Assmann<sup>77</sup>

La espiritualidad como experiencia del amor gratuito por la vida desde América Latina recoge los colores y formas plurales de nuestro paisaje. Hablamos de lo que sabemos y nuestro saber es plural producto de nuestra simbiosis biodiversa y cultural. Lenguaje rico en imágenes, creativo y

---

<sup>77</sup> Hugo Assmann, *Reencantar a educação*. Brasil: Editora Vozes, 2000.

plástico. Pocos son los paisajes latinoamericanos que permiten ver con claridad la vida, enmarañada, enrevesada, mezclada, concupiscente, voluptuosa. La selva es nuestra metáfora, tupida y vital, densa y multicolor, como nuestras pieles: parchones de blancos, negros, amarillos, cafés. Así que la metáfora de la red aún es muy elemental para lo que vivimos día a día. Pero si de algún modo podemos decir este mundo entreverado, será describirlo como redes de redes enredadas. Nuestro orden es complejo en simpática-empatía.

¿Cómo hacer justicia a esta riqueza vital a través de abstracciones, o puntualizaciones, fórmulas y discursos coherentes? Tomar conciencia de nuestros aprendizajes es una tarea estructuralmente pertinente. ¿Qué hemos aprendido? Pues hemos aprendido el arte de la mezcla y la simbiosis. Este conocimiento es gratuitamente ecológico como punto de partida. Cuando hablamos de él volvemos palabra esta corporalidad. El *theos* en nuestro mundo es evidente, hablar de su respiración y sus palpaciones es tarea imposible. Nuestros artistas han logrado más que los teólogos, quizá porque la teología necesita una suerte de claridad conceptual que nos es ajena, mientras los artistas pueden presentar esta maraña comprendiendo sin comprender su totalidad y gratuidad. Más que claridad lo nuestro es continuar escribiendo este relato de lo que somos en el entrevero de nuestro mundo, la teología latinoamericana de la liberación como relato de espiritualidad tiene su mayor aporte en el relato mismo más que en sus productos terminados.

Nada más propio para una teología latinoamericana que acercarse al arte, aprender de nuestras artes, hacerse artista. El tema de la teología es dibujar los caminos caóticos que el Espíritu ha tomado en nosotros, observar cómo nuestros pueblos aprenden a vivir de un modo tan particular. No narramos nuestro mundo sino los mundos gratuitos que se entrelazan en los mundos maravillosos que vamos constituyendo en la historia real. Con la conciencia de que el lenguaje, lo que somos,

desencadena otros mundos y que cultivar este, su poder, el del lenguaje, sería la tarea teológica. A este ejercicio del amor por la vida gratuita le podemos llamar, sin temor, teología como juego (Alves). Ante cada acto de violencia habrá de ponderar y exponer cuántos de gratuidad. En su narración de la vida en gratuidad, la persona teóloga, re-elaborará los mitos, acogerá lo nuevo y lo viejo, y nos ayudará a identificar caminos en el corazón selvático de nuestro mundo, caminos de encuentro.

Es tarea de la persona teóloga aprender a aprender, ser aprendiente, construir el conocimiento necesario para que nos encontremos en la celebración de la vida. Conciencia de la espiritualidad, espiritualidad que crea nuevas formas de vida, no por nuestra voluntad, sino, a veces, a pesar de ella. Reflexividad más que reflexión, potenciación del lenguaje más que esclarecimiento de mismo.

En el encuentro, la teología, apoyará los procesos de regeneración del tejido social que han sido desgastados y atrofiados por la situación urbana.<sup>78</sup> Siendo el proceso de urbanización y la conformación de ciudades y mega-ciudades un componente clave para la configuración de las sociedades de conocimiento. El encuentro del otro en las ciudades es una necesidad humana. Si bien las TIC posibilitan el acercamiento en la distancia esto no ha implicado un acercamiento con la persona vecina.<sup>79</sup> Así, las ciudades son conjuntos de soledades hipervinculadas a distancia, mas no en la cercanía. La experiencia de encuentro, en este contexto, está mediada por la tecnología, es una suerte de encuentro

---

<sup>78</sup> L. Rosero-Bixby, *Capital social, asentamientos urbanos y comportamiento demográfico en América Latina*. CEPAL, 2006, 81.

<sup>79</sup> CUDECA, *Evaluación participativa del Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública*. San José: inédito, 2007, cap. 4.

aséptico. Sin embargo, aún hoy, la experiencia de encuentro humano requiere de contacto físico. Los grupos religiosos han podido, en algo, realizar este encuentro. Pero, estos encuentros, están lejos de transformarse en capital social, es decir, en desarrollo humano, que implica la vivencia de la cotidianidad en relaciones de confianza, como comunidades concretas.

La espiritualidad latinoamericana, como hemos insistido, tiene como metáfora de base el entrelazamiento simbiótico, el encuentro físico. Al buscar promover reflexividad en colectivos, la teología, haría un aporte significativo a la regeneración del tejido social. Esto como experiencia de gratuidad, es decir, acto legítimo, válido en sí, sin más propósito que la comunicación como tal. Sería la forma “natural” de estar vinculados, podemos hacerlo a distancia, pero ¿existe alguna razón para no hacerlo en la cercanía? La convivencia es un principio hermenéutico, convivir con las personas de mi alrededor, de mi familia, mis vecinos, mi barrio, permite potenciar el ejercicio lúdico del amor, el valor de estar entrelazados, sin más razón que el mutuo crecer en la confianza.

De esto se trata el ser aprendientes, del ejercicio de la relacionabilidad humana, y este es el punto medular de una hermenéutica bíblica aprendiente. No es que el mundo se ha interconectado en una red sino que los sistemas vivos, y los seres humanos somos una red. Lo que hemos construido como modelo llamado sociedades de conocimiento no es otra cosa que la ampliación de ese estar en-redados. Y lo que no podemos olvidar es que, en Nuestra América, este es un conocimiento culturalmente eficiente. No tenemos que aprender sino reproducir lo que entre nosotros/nosotras ha sido así por siglos, lo que sabemos es necesario volverlo conciencia.

La conciencia de convivir entrelazados tiene su mayor fuerza en la riqueza polisémica de nuestro lenguaje. Este es el gatillador de la reflexividad. Nuestro lenguaje aporta la capacidad de entrelazarse al crear espacios de conversación gratuita sin fin.

Corporalidad que se hace palabras, palabras que son espíritu y son vida. Lo que subyace a esta afirmación es que el proceso de comunicación requiere no de un tránsito de información puntual y eficiente (síglica), tipo de comunicación que es esencial en el mundo globalizado del comercio y los servicios, sino de una comunicación rica en información que nos motive a crear mayor competencia interpretativa (simbólica).

Por esa razón, al afirmar que en Nuestra América ya tenemos un lenguaje y que ese lenguaje ha sido el del arte (literatura, música, plástica), también afirmamos que lo nuestro es una comunicación compleja, vivenciada en todo el cuerpo. Comunicación mítica que se re-presenta a través de la elaboración de tramas más densas, mimesis de nuestro mundo entrelazado y simbiótico. Esta es nuestra manera de conocer: producir en-redos. Lejos de la cualidad analítica de occidente (y no es que nosotros carezcamos de ella), lo nuestro es la imbricación, el entretejido, un conocimiento más amplio y divergente, menos sujeto a reglas de formalización.

Por eso cuando hablo de hermenéutica bíblica aprendiente quiero significar la competencia de hablar desde esta forma de conocer en la interrelacionalidad diversa y biodiversa. La teología podría tomar este camino junto al arte para hacer lenguaje sobre la experiencia de la espiritualidad, que es praxis, pero que sobre todo es simbiosis. No es de extrañar que uno pueda tomar ese camino en un campo disciplinar académico, en realidad esto no sería una innovación. Ya Humberto Maturana y Francisco Varela han creado en sus investigaciones en el campo de la biología, un lenguaje que es recursivo, un lenguaje sin fin, vivo, enrevesado. Esto porque los modelos científicos también son culturales (Prigogine) y asumen problemáticas culturales, ven desde la cultura que les ha dado un lenguaje de infancia, de hecho lo que ven es cultura. Tener conciencia de que nuestro conocimiento constituye un lenguaje vivo porque es nuestro, porque nos ha parido, resulta una manera de comprender lo que somos y elevarlo como aporte digno al resto de conocimiento que se produce en

el mundo. En esto recuperamos el sentir de Juan Luis Segundo sobre la necesidad de crear humanidad, también a Alves y su perspectiva de la teología como juego, pero sobre todo el espíritu que emana de la renuncia a la sacrificialidad como medida de lo auténticamente cristiano (Ivone Gebara, también Hinkelammert y Assmann).

Silvia Regina de Lima

## Lectura popular de la Biblia: un acercamiento corporal y simbólico al texto

*A mí maestro y colega Victorio,  
dedico esta reflexión que reúne  
algunas experiencias que han sido fuentes  
de inspiración en los últimos tiempos.  
Con reconocimiento, afecto,  
cariño y gratitud.*

La Lectura Popular de la Biblia en América Latina ha permanecido como un espacio de encuentro comunitario, de reflexión de la vida y de la Biblia, de compromiso social, aun en los momentos donde se hablaba de crisis en la Teología, en pérdida de referentes, en recrudescimiento y crecimiento de los fundamentalismos, de poca claridad en los proyectos populares. Ha permanecido allí, como compañera fiel del pueblo en momentos difíciles donde permanecer, no irse, ya es un gesto profético, una actitud de fe.

---

Silvia de Lima Silva: Magíster en Ciencias Bíblicas. Profesora de Nuevo Testamento y Teología Feminista en la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

En los últimos años, esta lectura comunitaria ha sido enriquecida con la perspectiva de diferentes grupos, sujetos que se acercan a la Biblia haciendo despertar en las narrativas dimensiones silenciadas por las lecturas repetitivas y tradicionales. Las diferentes voces van conformando un coro, que no es del todo armónico, más bien crea su propia armonía y hace escuchar nuevas experiencias, visibiliza rostros de Dios hasta entonces no revelados.

## **1. De las comunidades interpretativas e interpelativas**

La experiencia de encuentros bíblicos en las comunidades latinoamericanas, es una escuela que nos ejercita a todas y todos en la escucha... escucha de la vida, de los relatos de la cotidianidad, escucha de los cuerpos hecho texto, de los cuerpos de los textos y de los textos que van haciéndose cuerpo en nuestros cuerpos.

En este artículo, compartimos la lectura del texto de Isaías 58. Este texto ha pasado por la experiencia de lectura de cuatro comunidades distintas: un grupo de mujeres metodistas en una Asamblea Anual en Estados Unidos, un pequeño grupo de una comunidad gay, un grupo de mujeres campesinas - algunas indígenas - y un grupo de cristianos y cristianas de comunidades eclesiales populares que buscaban en la ocasión del encuentro una espiritualidad que fortaleciera su compromiso político en momentos desafiantes para la vida nacional costarricense. En cada uno de estos grupos las claves de lectura, los hilos que atravesaban la reflexión fueron dos: entrar en el texto a partir del cuerpo, de partes del cuerpo y de los cuerpos mencionados en el texto y descubrir símbolos, imágenes que alimentasen la fe y la utopía. No es nuestro objetivo relatar la experiencia realizada en cada uno de los grupos sino mencionar pequeños testimonios que vamos



entremezclando en el desarrollo del tema y que nos sirven de luces que brotan de la vida hacia el texto.

*Para iniciar, conversemos sobre los gritos, era la propuesta al grupo de mujeres. Un grito que sale de la boca del pueblo y un grito específico de las mujeres. Mujeres y hombres gritamos por la tierra que la estamos perdiendo. Llegan los grandes propietarios, la van comprando, comprando... y cuando uno se da cuenta está cercado y tiene que vender su parcela por lo que ellos quieran pagar; las mujeres gritamos en contra de la violencia que nos está matando. Después de analizar la situación, una mujer del grupo, que era "buena para amonestar", se ofreció para proclamar el texto del libro del profeta. Lo hizo con fuerza y autoridad.*

### **Escucha del texto: Isaías 58.1-12**

1 El Señor me dijo:

“Grita muy fuerte, sin miedo,  
alza la voz como una trompeta;  
reprende a mi pueblo por sus culpas,  
al pueblo de Jacob por sus pecados.

2 Diariamente me buscan  
y están felices de conocer mis caminos,  
como si fueran un pueblo que hace el bien  
y que no descuida mis leyes;  
me piden leyes justas  
y se muestran felices de acercarse a mí.

3 Sin embargo dicen:

‘¿Para qué ayunar, si Dios no lo ve?  
¿Para qué sacrificarnos, si él no se da cuenta?’

El día de ayuno lo dedicáis a hacer negocios  
y a explotar a vuestros trabajadores;  
4 el día de ayuno lo pasáis en disputas y peleas  
y dando golpes criminales con los puños.

Un día de ayuno así, no puede lograr  
que yo escuche vuestras oraciones.

5 ¿Creéis que el ayuno que me agrada  
consiste en afligirse,  
en agachar la cabeza como un junco

y en acostarse entre ásperas ropas, sobre ceniza?

¿Eso es lo que vosotros llamáis 'ayuno'

y 'día agradable al Señor'?

6 Pues no lo es.

El ayuno que a mí me agrada consiste en esto:

en que rompas las cadenas de la injusticia

y desates los nudos que aprietan el yugo;

en que dejes libres a los oprimidos

y acabes con toda tiranía;

7 en que compartas tu pan con el hambriento

y recibas en tu casa al pobre sin techo;

en que vistas al que no tiene ropa

y no dejes de socorrer a tus semejantes.

8 Entonces brillará tu luz como el amanecer

y tus heridas sanarán muy pronto.

Tu rectitud irá delante de ti

y mi gloria te seguirá.

9 Entonces, si me llamas, yo te responderé;

si gritas pidiendo ayuda, yo te diré: 'Aquí estoy.'

Si haces desaparecer toda opresión,

si no insultas a otros

ni les levantas calumnias,

10 si te das a ti mismo en servicio del hambriento,

si ayudas al afligido en su necesidad,

tu luz brillará en la oscuridad,

tus sombras se convertirán en luz de mediodía.

11 Yo te guiaré continuamente,

te daré comida abundante en el desierto,

daré fuerza a tu cuerpo

y serás como un jardín bien regado,

como un manantial al que no le falta el agua.

12 Tu pueblo reconstruirá las viejas ruinas

y afianzará los cimientos puestos hace siglos.

Y tu pueblo será llamado 'reparador de muros caídos',

'reconstructor de casa en ruinas'.

*Después de escuchar los gritos de las mujeres y en seguida las palabras de Isaías, si era posible identificar que esta era palabra de Dios que tenía algo a decirnos. Pero, estas palabras dirigidas a quienes detentaban el poder, practicaban la injusticia, ¿que podrían decir a estas comunidades con experiencias tan distintas?*

## 2. Los gritos que están por detrás del texto

“Grita con fuerza y sin miedo. Levanta tu voz como trompeta y denuncia a mi pueblo sus maldades, y sus pecados.” Ese es el apelo vehemente en el libro del profeta Isaías al iniciar el capítulo 58. ¿Qué situación se refleja en este grito de denuncia? ¿A qué pecados y maldades se refiere Dios en las palabras del profeta?

En esa tercera parte del libro, se encuentra posiblemente un discípulo de Isaías, que nos relata el período donde el pueblo viene regresando del exilio. Para los deportados, fueron varios años lejos de la tierra, viviendo como emigrantes, experimentado el dolor de vivir en país ajeno. El texto analizado está dentro del tiempo del regreso. Los que regresaron, venían con el deseo de reconstruir lo que fue devastado por la ocupación y la guerra. Pero no regresaron a una tierra vaciada y desocupada. Allí se encontraban aquellos que no salieron para el exilio, los que quedaron, y durante esos años enfrentaron el desafío de vivir y reconstruir la vida en medio de la desolación. El grupo de los que permanecieron y los que regresaban, formaban una comunidad pobre que intentaba organizarse después de los 70 años de destierro. La sociedad estaba dividida. Había tensiones y conflictos por causa de la tierra. Nuevas desigualdades sociales. El sistema tributario va cediendo lugar al sistema esclavista.<sup>1</sup> El júbilo del período posesílico se entorpece con la dependencia que se mantiene ahora ya no de Babilonia, sino de los persas. La dominación persa significó grandes cambios en la vida del pueblo: comercio intenso y rentable, el trabajo caracterizado por las grandes propiedades rurales y la mano de obra esclava. Dentro de Israel surge la explotación de hermanos contra hermanos. Los recién llegados se consi-

---

<sup>1</sup> Carlos Mesters y Equipo Bíblico de la CRB, *Lectura profética de la historia*. Estella: Verbo Divino, 1999, 30.

deraban el verdadero Israel con pretensiones a apoderarse de las propiedades ancestrales. Buscaban separarse de todos y todo que consideraban impuro, como nos demuestra el profeta Ageo (Ag 2.10-14). Era una comunidad que se sentía amenazada, con miedo de perder su propia identidad, se cerraba a los demás, excluía a los/as extranjeros/as. También la naturaleza se manifestaba molesta, produciendo grandes pérdidas en las cosechas y el hambre surgía como amenaza a la vida.

El texto está compuesto de denuncias, mandatos, promesas y bendiciones, elementos propios de la literatura profética.

### **3. Cuerpos que gritan - romper las cadenas de la opresión (v.6)**

La denuncia fundamental es con relación a la religión del formalismo, del rito vaciado del compromiso con la justicia. El anuncio del ayuno agradable a Dios corresponde a la denuncia de una praxis social relacionada con la injusticia. El texto presenta imágenes de cadenas, prisión y suena como una melodía insistente, estridente: desatar (las cadenas injustas), deshacer, dejar libres, romper (v.6). Se inicia con tres verbos en infinitivo, “romper”, “desatar”, “dejar libre”, los cuales definen la práctica del verdadero<sup>2</sup> ayuno, de la verdadera religión. Las desigualdades sociales vividas en el contexto de Isaías apuntaban posiblemente a situaciones de deudas y encarcelamiento. En una sociedad marcada por la opresión, era necesario visibilizar las relaciones injustas. Urgía des-atar, des-hacer el yugo, dejar ir en libertad.

El tema de la práctica del ayuno, presente en los versículos 1-5 demuestra cómo en tiempos de crisis siempre está la

---

<sup>2</sup> J. Severino Croatto, *Imaginar el futuro – Estructura retórica y querigma del tercer Isaías*. Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen, 2001, 120.

tentación de una religión ritualista, preocupada con las apariencias, con el cumplimiento de preceptos vaciados de significado, sin compromiso con los cuerpos de las personas y con la transformación social. Las personas hacen culto a un dios que se regocija en medio del humo de los inciensos y de carnes sacrificadas en los altares ... y no son capaces de hacerse responsables por la carne humana sacrificada en el día a día. Es la religión de la autosatisfacción, “estamos satisfechos con nuestros ayunos”, contentas/os con nuestras celebraciones y cultos.

El texto va dirigido en primer lugar a las personas que tenían el poder, pues quien había atado poseía el poder de desatar a quienes habían subyugado. Por otro lado, el profeta hace también un llamado a la solidaridad de los que están atados bajo el mismo yugo, invita a cambiar las relaciones cotidianas, a buscar formas de vida donde se pueda comer y compartir el pan, vivir juntos, abrigarse, proteger y cuidar del cuerpo de cada persona, “No dejes de socorrer a tus semejantes”(v.7). Es un llamado a la compasión y al cuidado, en situaciones donde los cuerpos son irrespetados, agredidos, la vida es negada. El discípulo de Isaías insistía que el significado de la verdadera religión estaba en recuperar los cuerpos descuidados, abandonados, víctimas de las injusticias.

#### **4. La práctica de la solidaridad: por una cultura de la compasión y del cuidado (v.7)**

Los cuerpos de las mujeres, hombres y niños/as estaban sometidos a un sistema injusto pues a cada día aumentaba el número de los hambrientos, de los sin techos, y de los desnudos. Si el versículo 6 presentaba elementos de atadura, el v.7 se basa en las necesidades y carencias de los que sufren las injusticias; de quienes no tenían casa, techo, alimento, ropa. Estos cuerpos eran y siguen siendo el lugar privilegiado

de culto a Dios. La práctica religiosa agradable a Dios implicaba transformaciones a nivel de las estructuras sociales – “dejar libres los oprimidos y acabar con toda tiranía”. Apuntaba también a acciones que implicaban en cambios en la vida cotidiana, “compartir el pan con el hambriento”, “recibir en tu casa un pobre sin techo”, vestir al que no tiene ropa”, “socorrer a tus semejantes” (v.7). Pero la práctica de la solidaridad consistía en nuevas formas de relacionarse, sin insultos, sin calumnia, sin apuntar con el dedo al débil ni hablar con maldad (v.9). La palabra profética va caminando por las diferentes dimensiones y niveles de la vida humana. Y en ese momento, somos invitadas a permanecer en el texto, mirarlo de cerca, abrir el texto con la punta de los dedos para vislumbrar más de cerca caminos, prácticas de una vida en compromiso con el otro. Nos encontramos con un programa de vida solidaria. Son pequeños pasos que apuntan hacia pequeñas utopías. Las palabras van a lo concreto de la vida... se mezclan con imágenes, símbolos, figuras que se sobreponen, silencios que hacen pensar...

“Abrir tu casa” y “partir con el hambriento tu pan” es la respuesta de la religión del cuidado, de la religión de la vida. Es la exigencia del cuidado por la vida del otro, de la otra. Es denuncia de los que detienen lo que no le pertenece, de los que practican la injusticia, pero es también un llamado a la comunidad para que asuma el cuidado y la solidaridad como una forma de ser, de estar en un mundo injusto e indiferente. Si ves a un desnudo, cobijarlo, cuidarlo. Frente una cultura de la injusticia e indiferencia, construya una cultura de la solidaridad, de la compasión, del cuidado. No dé la espalda, mire el rostro.

### *Solidaridad entre mujeres*

*“Una de las compañeras del grupo se enteró de la historia de aquella mujer. Ella y sus hijos vivían con la familia de su esposo, quien había viajado para trabajar en los*

*Estados Unidos. Sufría una situación de abuso permanentemente por parte del suegro. Había tenido dos embarazos con su suegro, pero no sabía qué había pasado con los bebés. Lo más seguro es que el suegro los haya vendido. Necesitábamos hacer algo por aquella mujer, pero ¿cómo? La solución no tardó mucho en llegar. Un día, al final de la tarde, un grupo de nosotras se vistió de hombre - era una forma de disfrazarnos porque Dios guarde si nos reconocen - y nos quedamos escondidas a una cierta distancia de la casa. Cuando la mujer salió para bañarse, en muchas de nuestras casas el baño es afuera, nos acercamos y la secuestramos. Ya teníamos un lugar seguro para llevarla. Le explicamos todo en el camino, pero la desesperación de la mujer era por los hijos que habían quedado. Para eso, ya necesitábamos más ayuda. Con el apoyo de algunas organizaciones solidarias, buscamos la policía, compartimos la situación y ellos se encargaron de rescatar a los niños. Un policía comentó: "tenemos que hacer algo porque lo que estas mujeres están haciendo, eso es trabajo nuestro". La mujer hoy está en un lugar seguro, viviendo más tranquila con sus hijos."*

## **5. La compasión y el cuidado que nos desafían hoy**

El individualismo y la indiferencia hacen con que la violencia, las injusticias, lo absurdo pase a ser aceptable y normal, son parte de la vida. Frente el dolor ajeno, se responde con la apatía. La insensibilidad nos hace impasibles a los sufrimientos del otro. Se levantan muros, barreras que nos distancian de aquellas situaciones incómodas, molestas, que nos cuestionan y nos llaman a asumir nuestra cuota de responsabilidad. Los muros ya no son parte solo de un lenguaje simbólico, sino que son construidos de cemento, de hierro, de acero. Como manifestación de nuestra cultura de insolidaridad recordamos a dos muros que quedarán como

símbolos de nuestro tiempo. El primero, el muro que separa México de Estados Unidos. Son 3200 Km. de construcción de un muro que habla, que grita, denuncia la hipocresía de un norte que quiere proteger sus riquezas y recursos y seguir explotando a un sur cada vez más empobrecido. Otro que habla de la intolerancia e incapacidad de convivencia, es el muro que separa territorios palestinos de los judíos. Un costo de un millón de dólares por kilómetro, dos veces la altura del antiguo muro de Berlín. En las palabras de la poeta árabe Gianluca Solera: “muro gris, duro, liso e indiferente... alto y esbelto, compacto y frío... una pieza sobre la otra, construida sobre la carretera, sobre casas, terrenos, olivos y recuerdos de generaciones de antiguos ciudadanos de esta tierra... muro personificación de la indiferencia, muro de la vergüenza”.<sup>3</sup>

*El poema de Solera se unió a la miles de mujeres que se reunían en aquella Asamblea. Con nuestros cuerpos, representamos los muros que nos separaban, sufrimos los momentos de oscuridad provocados por nuestras propias manos, ahora muro, que nos quería distanciar de la realidad que ya nos había invadido. Los dedos, la ayuda de las manos de la otra, en lentos pero decisivos movimientos representaban el esfuerzo en cavar huecos, abrir grieta, que poco a poco resquebraje, rompa la lógica imperial.*

Como éstos, están los diferentes muros que levantamos para protegernos y hacemos insensibles a la realidad de diferentes mundos que nos tocan, tocan nuestra piel, desafía nuestro cuerpo a ser cuerpos solidarios.

*Muro, espalda y rostro, lejanía y acercamiento marcaron el encuentro del grupo con el texto. La espalda de la indiferencia, de la discriminación de la familia, de las*

---

<sup>3</sup>Del poema “Sobre el muro Israeli” de Gianluca Solera, consultado en [http://www.mundoarabe.org/israel\\_wall.htm](http://www.mundoarabe.org/israel_wall.htm).



*iglesias hacia los homosexuales ... La representamos con nuestros cuerpos haciendo una gran estatua que representaba esa experiencia – las imágenes de Dios heredadas de la infancia, la familia, las iglesias a que pertenecían los miembros del grupo. De la estatua corrían lágrimas, las miradas eran duras, la comprensión y la solidaridad ausentes. Hasta el final del encuentro, después de mucha conversación, reflexión bíblica y más conversación fue que logramos con movimientos muy suaves, ir cambiando la estatua, ir representando aquellas otras imágenes de Dios, expresión de la espiritualidad del cuidado y del compromiso, donde sentíamos que era posible una relación distinta, mirarnos en los ojos. La última, ya era una estatua que se movía, incluso abrazaba. Pero hubo parte de la estatua que permaneció estatua, no se movió, se quedó de rodillas hasta el final.*

Volvemos al texto de Isaías que nos guarda algo más: una promesa y una bendición.

## 6. Una promesa

La promesa en el texto es anunciada en términos metafóricos y simbólicos. La promesa brota del compromiso con la otra, con el otro, con derrumbar los muros, romper con la indiferencia, no volver la espalda a su hermana, a su hermano. Ser un cuerpo cercano, próximo, mirar el rostro leer en el rostro de la otra su historia, deseos, necesidades, sueños. Eso es redescubrir el encanto de la vida. Asumir el cuidado del otro/a ya es vivir en la promesa. El mundo así se llena de luz y de sanación. “Tu sanación rápidamente brotará” (v.8). La salud brota, de una nueva forma de relacionar con el otro, con los otros cuerpos, y en la mediada en que éstos son restaurados, en la mediada en que la justicia y la solidaridad se hacen realidad, la salud es recuperada pues eso es salud. Allí, Dios está presente. La luz pasa a ser el alimento del camino, las sombras se transforman en luz de medio día

(v.10). Estas obras nos acompañan en el camino de la vida y nos abren nuevos caminos.

*Esa comunidad gay es para mí un lugar de encuentro con Dios. Aquí me aceptan como soy, no tengo que omitir mi identidad, mi forma de ser. Cuando miro mis compañeros en ellos veo el rostro de un Dios amigo, cercano, que no me juzga. Un Dios profundamente bueno.*

## **7. Bendición: participar de la energía/gloria de Dios**

Las obras, los gestos de compasión van delante de ti y “la gloria/energía de Dios te seguirá” (v.8). La bendición es el poder participar de esta gloria, de la energía divina. Cuando logramos vivir así participamos de la fuerza de Dios (v.8). Nuestra luz brillará, así como brilla la luz de Dios. Es así... cuando vivimos la compasión y el cuidado estamos en la compañía de Dios, pues Dios es compasión y cuidado. Todo lo que había sido destruido por un sistema antisolidario, va recuperando su forma, los caminos que se borraron con la destrucción, van siendo restaurados, las personas van volviendo poco a poco a una vida con dignidad, una vida sencilla y feliz. Los cimientos ya no son utilizados para construir muros que separan, sino casas que abrigan. Ese es un esfuerzo permanente, renovado a cada amanecer. Las humildes obras que realizamos, van delante de nosotras, cual luceros que hacen e iluminan el camino. La tierra seca, lo que era solamente desierto se va humedeciendo, el huerto va mostrando sus primeros brotes. Las flores se van abriendo, alegrando la vida.

*Eso fue lo que experimentamos en el trabajo con los diferentes grupos. El cuerpo, la experiencia existencial de cada uno/a le possibilitaba hacer con que el texto le dijera algo, a su vida concreta, a la vida de su comunidad.*

*Los gritos, los gemidos, los silencios fueron distintos. Distinta fueron también las utopías y sueños renovados por cada una/o. Pero en todos se reavivó la necesitada de renovar el compromiso con la denuncia de las formas de injusticia, de violencia – aunque en algunas realidades a la gente, aunque conciente, no le queda más que silenciar. Sí, el silencio adquirió otro significado. Silencio y espera del momento oportuno. Mientras tanta hay que cuidarnos, hay que construir formas de vida solidaria y seguir creyendo en una Divinidad que también es cuidado y presencia solidaria en nuestras vidas.*

## **8. Viejas experiencias, nuevos aprendizajes – de regreso a la comunidad interpelativa**

Quisiéramos relacionar la experiencia de trabajo compartida anteriormente con un análisis del momento actual de la Lectura Popular de la Biblia en América Latina, recordando las antiguas experiencias acumuladas, las nuevas contribuciones y aprendizajes. La lectura de la Biblia está atravesada por varios desafíos, entre ellos el diálogo con la diversidad cultural y religiosa característica del continente, una lectura que nos ayude a enfrentar las diferentes formas de etnocentrismo y racismo encontrados en los textos y en la realidad; una lectura que des-cubra imágenes de Dios capaces de de-construir los argumentos que sirven de fundamento al sexismo y patriarcalismo, que han sido fuentes de tanta violencia especialmente hacia las mujeres, los jóvenes y homosexuales. Una lectura donde el texto no hable tan duro y que nos deje escuchar las voces de los niños y niñas, el canto de los pájaros acompañado de los insistentes gritos de la naturaleza. Una lectura que mantenga la sensibilidad, compromiso y profetismo frente las injusticias que no dejan vivir a los más pobres. Al leer la Biblia, buscamos una lectura que nos posibilite discernir y re-encantar una realidad donde estas situaciones de carencia, de ausencias se entremezclan con un momento de la historia latinoamericana donde la vida

intenta dar su palabra, en forma de una resistencia activa, creativa y propositiva de parte de los movimientos populares y algunas organizaciones políticas.

Dentro de este contexto, la Lectura Popular de la Biblia, enriquecida en los últimos años con la presencia de diferentes sujetos hermenéuticos, al leer los textos se compromete con la búsqueda de palabras, sentimientos, experiencias que renueven nuestro deseo y compromiso con la felicidad y vida con dignidad. Insiste en su tarea de profetismo incesante y fresco, en su complicidad con los proyectos-deseos de vida de las comunidades, comunidades eclesiales y comunidades específicas de mujeres, gays, afrodescendientes, indígenas, jóvenes, campesinos, trabajadores, niños y niñas. Cada cual con sus preguntas, con sus cuerpos cargados de necesidades y deseos, desde su mundo interpretativo se acerca al texto, buscando inspiración que resigneifique su existencia a nivel personal, sus relaciones amorosas, proyectos sociales y compromisos con la naturaleza, con el mundo. La lectura de Isaías 58.1-12, un texto fundamental en el primer momento de la Teología de la Liberación en América latina, nos ha posibilitado relanzar las preguntas por los lazos que nos unen a Dios, al otro, al mundo, por el significado de las religiones en un mundo donde el neoliberalismo se fortalece no solo como modelo económico sino como modelo civilizatorio, que afirma el individualismo, la indiferencia y hace con que la solidaridad pase a ser palabra del pasado.

Recogemos las inspiraciones que suscitan el texto de Isaías y concluimos con 3 aportes que al mismo tiempo constituyen desafíos que encontramos en el camino de la lectura comunitaria, popular y pastoral del la Biblia.

***a) La importancia de los símbolos en la vida y en los textos***

En el estudio de Isaías 58 fue fundamental la entrada al texto a través de los símbolos. La existencia humana está

cargada de símbolos. El sistema de producción simbólica no está separado del sistema de producción material, ambos se entrelazan en la vida cotidiana. La dimensión simbólica está en nuestra capacidad de conectar sentidos, de no estar todo el tiempo pegadas a la realidad pero de mirarla a cierta distancia. Por eso requiere un ejercicio de permanente interpretación para construir sentido, aunque provisorio pero que llene la vida de significado.<sup>4</sup> Los símbolos en el texto y en la vida eran analizados en diálogo con la realidad donde están inmersos.

La presencia de diferentes sujetos en el caminar de la Lectura Popular de la Biblia, ha provocado la emergencia de lo que Francisco Reyes<sup>5</sup> llama la perspectiva socio-simbólica en la lectura de los textos bíblicos. Para el autor, esta perspectiva socio-simbólica está presente tanto en la exégesis como en la hermenéutica latinoamericana. Este modo de hacer exégesis tiene como modelo de comprensión del texto y de la vida un paradigma teórico y práctico que hace justicia al símbolo y al pensamiento simbólico-mítico que caracteriza a las culturas populares. Esa exégesis recupera el sentido y el valor de lo simbólico a partir de la tradición cultural del pueblo de Israel, en confrontación con el contexto cultural, religioso e histórico en que se originaron y/o transmitieron los textos y en diálogo con los contextos culturales de las actuales comunidades lectoras. “La recuperación de los símbolos corresponde a la necesidad de recuperar o buscar otra racionalidad que ayude a reconstruir o asignar una identidad específica como pueblos pobres y como iglesias, en un contexto histórico, nuevo, desafiante”.<sup>6</sup> El símbolo es

---

<sup>4</sup> Ivone Gebara, *Antropología religiosa – Lenguaje y Mitos*. Buenos Aires: Católicas por el Derecho de Decidir, 2005, 9-11.

<sup>5</sup> Francisco Reyes Archiva, *Hagamos vida la Palabra – Aportes para una lectura de la Biblia en Comunidad*. Colección “Tierra y cántaro”, NO.2, Bogotá: CEDEBI, 1997.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 53.

importante por ser la manera de expresar experiencias personales y comunitarias, por conservar y transmitir la memoria, la identidad, los valores culturales y religiosos que alimentan la vida de un grupo social, por su capacidad de generar esperanza y recrear utopías produciendo y revelando un sentido en nuestro presente. El símbolo apunta hacia una dimensión trascendente que se convierte en revelación, en teofanía y epifanía de Dios. Por último, el símbolo tiene también una dimensión pedagógica, transmite valores, sentimientos, ideas y opciones.<sup>7</sup> El texto de Isaías, leído en diferentes comunidades ha despertado la temura y el compromiso, ha sido un momento de renovación de la esperanza, donde romper cadenas, sanar heridas (v.8), manantial y jardín bien regado (v.11) remiten a experiencias cotidianas de solidaridad, cuidado y disfrute de la vida. El despertar de estos nuevos horizontes simbólicos pasa a ser lugar privilegiado de nuevas metáforas, nuevo lenguajes para hablar de Dios.

### ***b) Consciencia del cuerpo, desalienación frente la realidad***

“El texto es la textura de un cuerpo que se manifiesta, se revela, disimula y se esconde, entra en diálogo con los cuerpos de quienes lo leen y ayuda a producir tesisuras de la trama del cuerpo con el texto y del texto con el cuerpo”.<sup>8</sup> El nuevo lenguaje y experiencia teológica despertada por la lectura socio-simbólica, resulta también en un encuentro corporal con el texto. En el compartir con los grupos mencionados, ésta se hizo presente a través de los ejercicios de dramas, bibliodrama. Pero también en una lectura atenta a los cuerpos presentes en el texto, no como cuerpos aislados,

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>8</sup> Marga J. Ströler, Wanda Deifelt y André Musskopf (org.). *A flor da pele – ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2004, 7.

sino como cuerpos en contexto, interrelacionando con otros cuerpos. Ese encuentro con la corporeidad presente en las narrativas, en las historias de vida fue y es un camino de encuentro con la propia corporeidad.

*El cansancio se dejaba ver en los cuerpos de las mujeres. A pesar del cansancio se veía la entereza de su presencia: “estoy aquí de todo corazón”, decían unas; “traigo ganas de encontrarme”, afirmaba otra; traigo una tristeza, compartía la más joven del grupo – “dicen que las jovencitas no tienen problemas, pero sí tienen...” y las lágrimas completaron lo que ya no era posible decir. El miedo era el sentimiento más fuerte que dominaba el cuerpo del grupo. Estábamos en un lugar de mucha violencia, “el aparato de los grandes es muy fuerte, la gente está muy armada”. Temor frente las injusticias, impotencia, silencio... eran marcas que traían en el cuerpo.*

Relacionado con el cuerpo están también los movimientos de la vida cotidiana, vida marcada por señales de muerte, pero también por la resistencia, la solidaridad y el cuidado. En la vida diaria, son cuerpos que transgreden los límites de cada situación buscando palabras, acciones de afirmación de la vida en situaciones de explotación, injusticia y exclusión.

### ***c) Lectura simbólica que reafirma el compromiso político y con la transformación social***

La propuesta de hermenéutica socio-simbólica presentada por Francisco Reyes<sup>9</sup> recupera la centralidad de las prácticas y proyectos históricos alternativos, su relación con el mundo simbólico y las nuevas experiencias de fe que fortalecen el compromiso con la transformación social. Reyes presenta

---

<sup>9</sup> Lo que sigue ha sido inspirado y entra un diálogo nuevamente con la propuesta de exégesis y hermenéutica socio-simbólica, de Francisco Reyes, *op.cit.*

cuatro pasos como camino para ese acercamiento socio-simbólico. Comentamos cada paso y añadimos otras reflexiones que los profundiza.

El *primero*, es el análisis de la realidad histórica y social de la vida de las comunidades, una práctica común en la hermenéutica latinoamericana. Lo desafiante del momento actual, es que la presencia de diferentes grupos y sujetos en la lectura bíblica, exige un análisis de la realidad en su complejidad, donde categorías como las de género, relaciones étnico raciales, globalización, los estudios del colonialismo y poscolonialismo, pueden ser instrumentos de un análisis más detenido de las relaciones entre los sistemas de dominación. El *segundo paso* es la “nueva práctica histórica” que está en la raíz de la lectura comunitaria o popular de la Biblia. Esta práctica está cada vez más caracterizada por las especificidades de cada grupo. La especificidad, lejos de ser una forma de dispersión de las causas populares, es la puerta por donde se entra para analizar las diferentes formas de dominación de la sociedad en su conjunto. Boaventura de Sousa Santos afirma que, siendo múltiples los rostros de la dominación, son múltiples las formas de resistencia y las/los agentes que la protagonizan. No hay un principio único de transformación social. Lo que necesitamos, más que una teoría común, “es una teoría de la traducción que torne las diferentes luchas mutuamente inteligibles y permita a los actores/as colectivos “conversar” sobre la opresión a que resisten y las aspiraciones que los animan”.<sup>10</sup> Los grupos o comunidades específicas son el lugar concreto de esta nueva práctica histórica y están vinculados con las experiencias corporales, mencionadas anteriormente y con la vida cotidiana. Es una práctica política en la medida en que entra en contradicción con las prácticas conservadoras, patriarcales, etnocéntricas, egocéntricas que

---

<sup>10</sup> Boaventura de Sousa Santos. *A crítica da razão indolente – contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortes, 2005, 27.



buscan mantener los beneficios de los grupos de poder económico, político, social y religioso.<sup>11</sup> Los textos bíblicos, al ser leídos a partir de la realidad social y de las nuevas prácticas históricas, abren un “nuevo universo simbólico” que sirven de inspiración y fuerza para que los grupos y comunidades enfrenten los “ordenes simbólicos” dominantes. Ese es el *tercer paso* de la lectura. Hay elementos comunes en el mundo simbólico presente en el corazón del pueblo latinoamericano. Se trata de tradiciones, valores, sentimientos, prácticas ancestrales, comprensiones del tiempo, sentido de lo sagrado, expresiones litúrgicas y festivas, espacios de gratuidad todavía no contaminados por las herencias coloniales y la lógica neoliberal. Esta vivencia está marcada por contradicciones, inconstancias, ambigüedades, pero aún así conserva su valor. Se trata de un valor cultural y político una vez que la recuperación de estos mundos simbólicos alternativos son formas de enfrentar el orden simbólico dominante, marcado por la tecno-ciencia y la economía de mercado. El *cuarto paso* es la “nueva experiencia de fe”. Se trata de un nuevo encuentro con la Divinidad a partir de las “nuevas” experiencias con nuestro cuerpo, con las comunidades de referencia (comunidad afro, mujeres, jóvenes, gays, de los pueblos originarios, campesinas y otras), con el mundo que nos acoge. Es una experiencia que rompe los límites del denominacionalismo y del ecumenismo clásico y se abre a la dimensión intercultural, interreligiosa y cósmica. Dios está con nosotros y nosotras, está en la naturaleza, en todos los seres creados. Esa afirmación básica de la lectura de la Biblia en América Latina y de la Biblia misma, pero asumida desde la diversidad de los sujetos adquiere en el contexto actual nueva fuerza liberadora y alimenta nuevas sensibilidades manifestadas en actitudes, gestos y compromisos de cuidado y solidaridad para con una misma, para con la otra/o y con el mundo.

---

<sup>11</sup> Reyes, *op.cit.*, 59.

Descubrimos a partir de la lectura del texto que necesitamos también una nueva cultura política que nos ayude a mirar en los rostros, a recuperar la sensibilidad y el compromiso con la otra, con el otro, en una sociedad donde lo político está desacreditado, corrompido porque se ha tornado un fin en si mismo y no despierta más las dimensiones de cuidado y el compromiso solidario.

## **Conclusión**

La Lectura Popular de Biblia enriquecida con la reflexión desde diferentes grupos sociales, diferentes comunidades hermenéuticas, posibilita la apertura de los textos y recupera la creación de nuevos horizontes simbólicos. Resurge en esta reflexión la importancia de la metáfora, de nuevas asociaciones de ideas y nuevas relaciones con el texto bíblico para así encontrar formas de espiritualidad que se acerquen a los deseos y preguntas actuales del corazón humano. El ejercicio de lectura del texto de Isaías apuntó hacia la necesidad de descubrir formas de reproducción y cuidado de la vida material como también la importancia de la construcción de representaciones simbólicas que alimenten las utopías. Ese camino anima la creatividad como forma de hacer presente, de manifestar, la diversidad de rostros y de Palabras de Dios. Rostros y Palabras que nos animan a levantar cada día a despertar el sol y anticipar el mañana que esperamos.

Leopoldo Cervantes

## Vida, muerte y resurrección de la luz: una lectura teológico-poética

*Para Victorio Araya,  
en sus 40 años de búsqueda incesante de la luz*

*La luz hace nacer todas las formas,  
extranjera venida de la altura  
en visita a la tierra cada aurora,  
palabra de lo eterno repetida  
hasta el fin de los siglos siempre virgen,  
más vieja sin embargo que las piedras  
o que los animales o las plantas.  
Madre del universo pasajera  
de planeta en planeta que, por turno,  
se animan al amor de su mirada.<sup>1</sup>*

*Jorge Carrera Andrade  
"Las armas de la luz"*

---

Leopoldo Cervantes Ortiz: Magíster en teología. Director del Centro Basilea de Investigación y Apoyo, A.C. Pastor presbiteriano.

<sup>1</sup>J. Carrera Andrade, *Antología*. (Selección y prólogo de Vladimiro Rivas Iturralde). México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 211-212.

## 1. Teología y símbolos: teoría y praxis

Para Rubem Alves, quien sigue muy de cerca a Hermann Hesse (en la novela *El juego de los abalorios*), la teología es como un juego de cuentas de vidrio en el que las o los practicantes se entretienen combinando la luminosidad de los colores mediante variaciones al parecer interminables. “¿Qué hace un teólogo?”, se pregunta, y responde:

Él habla.

Puede ser que haga muchas otras cosas más gratificantes, más bellas, más relevantes: lo que no se puede negar es que, como teólogo, él lidia con símbolos. Juega con ellos.

¿En qué se distingue de otros jugadores de símbolos?

Es simple. Él usa cuentas de vidrio que los demás no utilizan y no usa muchas que los otros emplean.<sup>2</sup>

Debe quedar claro que Alves no habla del juego como algo banal, insignificante o irresponsable, sino como de algo profundamente serio, pues dicha práctica es capaz de transformar el mundo según los rumbos de la imaginación y el deseo humanos. En ese sentido, el juego puede ser una actividad extraordinariamente subversiva, pues permite a quienes lo experimentan trascender las realidades inaceptables y crudas que viven todos los días para crear y recrear, mediante la concentración en lo lúdico, universos o situaciones que van más allá de la facticidad, de la vida concreta, gracias al poder de la imaginación y de la capacidad para nombrar de nuevo las mismas realidades cotidianas susceptibles de transformarse en situaciones amigables y dignas de vivirse continuamente.

---

<sup>2</sup>R. Alves, *Variações sobre a vida e a morte. A teologia e a sua fala ou O feitiço erótico-herético da teologia*. [1982] São Paulo, Loyola, 2005, 24. Este libro apareció en español con el título *La teología como juego*. Buenos Aires, La Aurora, 1982. Alves presentó el contenido del volumen en la Cátedra Carnahan del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (hoy Instituto Universitario ISEDET), de Buenos Aires, en 1981. La traducción usada aquí es propia.

Jugar con el símbolo de la luz, por ejemplo, es un ejercicio de *ars combinatoria* que posibilita dejarse llevar por los misterios de nuevos colores impredecibles producidos por el fenómeno físico implícito. Sobre los vitrales, Alves agrega:

¿Cómo caracterizar las cuentas teológicas? No es difícil. Su brillo, sus colores, su calor... No es posible confundirse.[...] ...el teólogo, nuestro amigo, se dirige al arca adonde se encuentran guardadas sus cuentas. Y comienza a retirarlas. Mitos, ritos, símbolos, visiones utópicas, poemas, salmos, rezos, maldiciones, historias, gestos, desiertos, ciudades, muertes, asesinatos, resurrecciones, esperanzas, hombres y mujeres tomadas de la mano, cuerpos unidos en amor, prisiones, lágrimas, dolores, muchos dolores, sonrisas, muchas sonrisas, rostros, muchos rostros...<sup>3</sup>

La nueva teología acepta que *juega con símbolos* porque todos ellos proceden de las almas y las ansiedades humanas, las cuales experimentan el mundo a ras de suelo, pero siempre con la esperanza de dejar una huella reconocible. Eso son los símbolos: retos de pasos humanos significativos con los cuales llevar a cabo procesos alquímicos de transformación para que, reciclados, proyecten la vida concreta. Ésa es la diferencia con la teología antigua, la que se entretenía con la *fisiología divina*, con las entrañas de aquello que se suponía era querido, deseado, por la divinidad. Incluso el Dios cristiano fue *trabajado* de esa manera, en sentido contrario al de la encarnación, pues si algo representó fue la inserción de lo divino en la vida humana, arropándose con las esperanzas y las frustraciones de las personas. El símbolo, entonces, no sólo “hace pensar” (Paul Ricœur) sino que también vehicula los sueños y aspiraciones humanas. Porque el trabajo del teólogo consiste en acunar las cuentas de vidrio, preñadas de luz, y frotarlas para que produzcan vida, una vida distinta, fresca:

<sup>3</sup> *Ibid.*, 24-25.

Y el teólogo toma las cuentas inertes, las calienta en sus manos, y ellas fulguran, cobran vida, y él comienza a organizarlas como si fuesen alfombras, amarrando los símbolos unos con otros hasta que la red de alargue lo suficiente para ser colocada a ambos lados del abismo. ¿Recuerdan a Zaratustra?

“El hombre es una cuerda sobre un abismo...”.

Y el teólogo extiende sobre el abismo la red simbólica que tejió en su juego de cuentas de vidrio para quienes quieran tomar el riesgo de descansar en ella sus cuerpos.<sup>4</sup>

La antigua solemnidad de la labor teológica, insiste Alves, no permitía estas libertades para sus practicantes, porque la teoría o el método teológico no se atrevían a llamar a los símbolos por su nombre. Ya debe haber quedado claro que los símbolos son de la más diversa índole y que los elementos imaginativos que inundan la reflexión teológica más seria no deberían restarle un ápice de su credibilidad y pertinencia, pues como escribió Jorge Luis Borges, la teología es una de las formas más sublimes de la literatura fantástica.<sup>5</sup> La teología, así, es un ejercicio imaginativo capaz de *pastorear los símbolos y las esperanzas de los seres humanos* con el debido respeto de su procedencia. Se trata de un trabajo más arduo que cualquiera de los encargos académicos o eclesiásticos convencionales.

La teología puede entonces decir que arraiga sus empeños en la más genuina búsqueda de humanidad para por lo menos enunciar los gemidos más hondos del alma humana, incluso aquellos que parecen surgir del primitivismo o la animalidad. Porque no debe creerse que todo símbolo es capaz de movilizar las fuerzas innatas para el cambio o la adecuación de las situaciones contrarias al deseo profundo de la

<sup>4</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>5</sup> La cita precisa es: “Es que creo en la teología como literatura fantástica. Es la perfección del género”.

humanidad por vivir en un mundo mejor. Algunos símbolos han ocasionado muerte y destrucción como sucedió en la Alemania nazi, pues el símbolo de entonces (la svástica o cruz gamada) era una deformación y proyección de deseos soterrados de venganza. Por ello, quien trabaja con símbolos (músicos, poetas, artistas en general, pero también los científicos, los economistas y un larguísimo etcétera, quienes se dediquen a prestar atención a todo lo humano) debe estar consciente de su polivalencia, de su potencial auto-referencial, positivo y negativo según las condiciones de vida.<sup>6</sup>

La relación entre la teología y los símbolos siempre ha existido, pero con demasiada frecuencia ha hecho de ellos contenidos dogmáticos de fe que escasamente proyectan las ansiedades y conflictos humanos más que de forma tangencial. Tal vez por ello, para las juventudes alemanas de hoy, por poner un caso, “la Iglesia es una de muchas proposiciones para buscar sentido a la vida”.<sup>7</sup> La escatología, por ejemplo, siendo como es un territorio futuro en donde se juntan los alcances de todas las utopías, sólo recientemente ha sido redescubierta por segmentos de creyentes que la veían sólo como el último capítulo de la doctrina cristiana y dejaban de ver su potencial de resistencia y esperanza. Los símbolos del Apocalipsis de san Juan no producían más que espanto y terror, aunque en su momento sirvieron para criticar y denunciar radicalmente el carácter tanatófilo del imperio del momento y elevó la esperanza a alturas inconcebibles al visualizar y anticipar el triunfo del Cordero de Dios sobre la barbarie aparentemente incontenible. Ese símbolo, el de un

---

<sup>6</sup>Una muestra del trabajo simbólico profundo en la pintura es la obra de las surrealistas Remedios Varo y Leonora Carrington, cuyos lienzos no reclaman, necesariamente, más interpretación que la evidencia de su hondura anímica y visual.

<sup>7</sup>“Young Germans failing to respond to Pope Benedict, survey finds” en *Ecumenical News International*, [www.eni.ch](http://www.eni.ch), 15 de abril de 2008.

cordero indefenso, pero victorioso, hizo que miles de personas afrontaran con certidumbre el rechazo, la persecución y el martirio, no con una sonrisa forzada, sino con la convicción de que el mal y la muerte, como escribió el poeta Dylan Thomas, “no impondrían su reino”.

Victorio Araya resume muy bien todo este andamiaje conceptual:

El símbolo, podemos decir, es “el lenguaje del misterio”. Cuando las palabras no bastan, el símbolo llega en nuestra ayuda. Lo expresado simbólicamente “vale más que mil palabras”. Por eso el símbolo no se explica, habla por sí mismo. Por otra parte, tratándose del Misterio Inefable, nuestro lenguaje siempre será limitado, insuficiente. Es aquí cuando viene en ayuda el símbolo para expresar mejor lo vivido, lo sentido, lo querido. Es un “no hablar” impregnado de realidad y sentido.<sup>8</sup>

Por eso la poesía, es decir, el lenguaje en su forma más auténtica, siempre en busca de algo más allá que la enunciación denotativa, se sumerge en el misterio luego del venir del silencio y encuentra que las cosas que se atreve a nombrar son más genuinas que la realidad impuesta. De ahí que sea preciso “afinar el corazón” con la poesía, con la palabra poética, como escribió Karl Rahner, para ser capaces de aspirar a escuchar la Palabra divina.

## **2. “Vistámonos las armas de la luz”: realidad salvífica y símbolo vital**

“Para quien tiene fe, todas las cosas empiezan a brillar”. Es la cita de Pierre Teilhard de Chardin con que Araya inicia su

---

<sup>8</sup> V. Araya, “Las velas: símbolo de luz y fe” en *Signos de Vida* 13 (1999), 29.



reflexión sobre las velas y la luz como símbolos de fe y que resume en gran medida la perspectiva que asumió para su abordaje de la fe desde hace un par de décadas.<sup>9</sup> A semejanza de Alves, como él, uno de los precursores protestantes de la teología latinoamericana de la liberación, y quien pasó por un *giro estético-poético* que transformó su manera de vivir y hacer teología, Araya experimentó una conversión inesperada hacia los misterios de la luz como canal de gracia, bendición y comprensión del Dios cristiano. Lejos de los manuales dogmáticos y mucho antes del *boom* editorial de los diccionarios de símbolos y afines (algunos sumamente útiles para atisbar las profundidades del asunto),<sup>10</sup> aunque autores como Carl Gustav Jung ya habían adelantado mucho al respecto, Araya tomó como punto de partida la liturgia y, progresivamente, se fue adentrando en la certeza de que la luz era la realidad y el símbolo que lo estaba esperando. Y no es que haya renunciado a la perspectiva que construyó en los años heroicos, como él mismo explica: “Juzgo que mi producción actual está en línea de continuidad con mi producción anterior. Puede que no sea valorada como teología social y secular. Ciertamente, pertenece a un ámbito más intrabíblico y eclesial-litúrgico, pero no es menos liberador”.<sup>11</sup>

Al referirse a la matriz bíblico-teológica del tema de la luz, afirma:

En la historia de la Salvación la luz está al principio —  
Génesis— y al final —Apocalipsis—. La Luz en su

---

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> Para mencionar sólo dos títulos imprescindibles: Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*. 6ª ed. Barcelona, Herder, 2000; y Manfred Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*. Córdoba, El Almendro, 1994.

<sup>11</sup> Jonathan Pimentel, “La alegría de hacer teología: el peregrinaje teológico de Victorio Araya” (entrevista) en *Signos de Vida* 44 (2007), 35.

riqueza simbólica apunta hacia la plenitud de vida y bienestar (*shalom*) que constituye la voluntad primera y última de Dios para toda su creación. Pero también expresa el compromiso cristiano: el que no ama a su prójimo está en tinieblas. La anti-vida, la mentira, el odio-violencia son expresión de los mecanismos históricos de los poderes del mal. Esas fuerzas de oscuridad mataron a Jesús, creyendo que se podía sepultar la luz-vida de Dios.<sup>12</sup>

Las intuiciones de Victorio Araya en relación con la luz parten de una atenta lectura (liberadora siempre) de los textos bíblicos y del encuentro con un símbolo omnipresente, ligado como pocos a la manifestación de lo sagrado en la historia de las religiones. Paso a paso, Araya se va encontrando con que la luz es protagonista activa de la historia de salvación, al grado de que cuando Jesús mismo anuncia su identificación con ella, el sesgo cristológico (tema trabajado también brillantemente por él) de la reflexión teológica encuentra un asidero conectado con la más genuina tradición cristiana, justamente aquella que sustituyó al Sol con la figura de Jesucristo, expresada en el lenguaje profético-apocalíptico como la llegada de la Aurora (Lucas 1.78b).

“Las armas de la luz” a las que se refiere San Pablo (Romanos 13.12b) son el instrumento para invadir el mundo y la sociedad con la transformación querida por Dios. Ellas son el instrumento del cambio al realizar el anuncio divino: exhibir la injusticia, desnuda, sin disfraces, para superar lo que sucede en las tinieblas. La luz, así, forma parte del kerigma cristiano, pues dondequiera que se impone hace llegar un nuevo día y cada espacio iluminado se proclama como territorio liberado. La luz es profeta, misionera, ente comprometido con la voluntad de Dios de anular la oscuridad del caos derrotado desde los instantes fundadores del mundo. Por ello, Araya recuerda las hermosas palabras de Isaías 58.6-10, “en las que se ligan la ‘luz y la práctica bienaventurada de la misericordia’”:

<sup>12</sup> *Idem*. Cuando acabes con todas las opresiones y compartas

tu pan con el hambriento y a los pobres sin techo ofrezcas albergue, cuando cubras con ropa al desnudo y no te desentiendas [o invisibilices] a tu hermano, entonces brillará tu luz como la aurora..., entonces surgirá tu luz en las tinieblas y tu oscuridad se convertirá en medio día.

La omnipresencia de la luz en la Biblia hizo que Araya siguiera su rastro liberador para conectar su realidad con la vida humana que requiere símbolos para su lucha cotidiana en términos de vida, felicidad, salvación, paz, presencia de Dios, acción del Espíritu, Día del Señor... Eso ya está expresado en el Antiguo Testamento: “Tú eres mi lámpara, oh Jehová” (II Samuel 22.29, “Señor, tú eres mi candela”, según la versión que prefiere Araya. El salmo 18 (vv. 28-29) dice, de manera similar:

En verdad, Tú al pueblo humilde salvas...  
En verdad, Tú alumbras mi candela, ¡oh Señor!  
¡Oh mi Dios! Tú esclareces mis tinieblas.<sup>13</sup>

Araya comenta cómo estos textos bíblicos destacan una gran verdad, la de la fe-confianza del pueblo de Dios, y añade:

Para expresar la experiencia vivida de liberación y victoria, se recurre a la fuerza de un símbolo ligado a la experiencia vital del autor. En medio de la oscuridad, la fuerza salvadora de Dios se manifestó como luz: “Dios es nuestra candela-luz”, ¡y la energía que la mantiene encendida!

Una vez más el símbolo (vela-luz-oscuridad) nos abre un camino para hablar del misterio de Dios, facilitando expresar lo vivido. Lo vivido es siempre mayor que lo expresado.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Sagrada Biblia*. Versión crítica de Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975, en V. Araya, *op. cit.*, 30.

<sup>14</sup> V. Araya, *op. cit.*, 30.

El teólogo, entonces, como dice Alves, pasa a ser también un artesano, y hay que ver a Victorio Araya, el teólogo y profesor universitario, afanado en su tarea de elaborar velas, *candelas*, para los amigos y hermanos/as de todas las latitudes que se encuentran con él en su taller teológico-artesanal, preocupado por encontrar sus colores preferidos. Allí es adonde se constata la forma en que la búsqueda genuina de la luz puede hacer posible iluminar las tinieblas humanas... Desde esta perspectiva, la celebración litúrgica comunitaria alrededor de las velas (práctica que en el protestantismo latinoamericano no se ha extendido lo suficiente) sirve para hacer memoria de los misterios de la salvación pues

la simbólica de la luz [...] enriquece la fiesta litúrgica. De ahí la importancia de la vela encendida en nuestras celebraciones como símbolo de la luz de Dios, quien hizo la luz como señal primera de su vida abierta en gracia hacia los seres humanos.

La vela encendida significa la luz de la fe y no: ilumina para vivir esa fe con gratitud y fidelidad como hijos e hijas de la luz. Y al mismo tiempo nos remite a la vida de la comunidad cristiana como “luz del mundo”.<sup>15</sup>

Esta representación de los creyentes en la figura de las velas encendidas subraya el espíritu atento y vigilante de la fe *que no quiere apagarse*, que desea seguir encendida “gesto de fidelidad, entrega y confianza en el triunfo definitivo de la luz divina sobre la oscuridad y el caos que desean recuperar terreno.

### **3. La luz, realidad acompañante en la génesis cotidiana del mundo**

Según las Escrituras hebreas, en el momento de la Creación del mundo, Dios instaló la luz en el mundo gracias a su poder de separar el caos del orden. La luz, así, aparece como el

<sup>15</sup> *Idem.*

primer elemento creado en ponerse del lado de Dios. Fue la primera compañera de Dios y quien la acompañará siempre. Por eso, T.S. Eliot (1888-1963) considera que también debe celebrarse:

¡Oh Luz Invisible, Te alabamos!  
 Demasiado brillante para los ojos de los hombres.  
 Oh Luz Suprema, Te alabamos por lo más pequeño,  
 Por la luz de oriente  
     que tocan de mañana nuestros chapiteles,  
 Por la luz que toma una posición oblicua al anochecer,  
 El crepúsculo con vuelo de murciélagos  
     sobre los quietos estanques,  
 La luz lunar y el resplandor de los astros,  
     la luz del búho y la falena,  
 La lámpara de la lucerna en una brizna de hierba.  
 ¡Oh Luz Invisible, Te adoramos!

(“Coros de *La Roca*”)<sup>16</sup>

Porque de ella procede la luminosidad que alumbra la vida de la humanidad, en una suerte de traslado amoroso que va de mano en mano, del santuario religioso a la vida cotidiana y es un reflejo del ser divino:

Te damos las gracias por las luces que hemos encendido,  
 La luz del altar y la del santuario;  
 Pequeñas luces de los que meditan a la medianoche  
 Y luces emitidas por los cristales multicolores  
     de las vidrieras  
 Y la luz reflejada en la piedra bruñida,  
 La dorada madera tallada, la coloreada pintura al fresco.  
 Nuestra mirada es submarina,  
     nuestros ojos miran hacia arriba  
 Y ven la luz que se quiebra por el agua movедiza.  
 Vemos la luz, pero no vemos de dónde viene.  
 ¡Oh Luz Invisible, Te glorificamos!

<sup>16</sup> Todas las citas de poemas proceden de la antología inédita *Cegados por la luz*, selección y prólogo de L. Cervantes-Ortiz.

El poema desarrolla, así, una visión al mismo tiempo trascendente y cotidiana de la luz, pues ella es la que acompaña la vida humana, con toda su conflictividad, pues ella representa un asidero, un recordatorio de la divinidad, la cual incluso puede rechazarse para añorarla después. El versículo eliotiano de gran aliento expresa esta interacción con gran intensidad:

En nuestro ritmo de vida terrena nos cansamos de la luz.  
 Nos alegramos cuando termina el día, cuando se acaba  
 la función; y el éxtasis es dolor en demasía.  
 Somos niños cansados prontamente: niños levantados por la  
 noche que se hacen dormidos cuando se arroja el cohete;  
 y el día es muy largo para el trabajo o el juego.  
 Nos cansamos de la distracción o de la concentración,  
 dormimos y nos alegramos de dormir;  
 Regidos por el ritmo de la sangre y del día y la noche  
 y de las estaciones.  
 Y tenemos que apagar la vela, apagar la luz  
 y volverla a encender;  
 Siempre tenemos que apagar, siempre tenemos  
 que volver a encender la llama.  
 Por eso te damos las gracias a Ti por nuestra pequeña luz,  
 salpicada de sombra.  
 Te damos las gracias a Ti, que nos has impulsado a edificar,  
 encontrar, moldear con la yema de nuestros dedos  
 y los rayos de nuestros ojos.  
 Y cuando hayamos erigido un altar a la Luz Invisible,  
 tal vez podamos poner en él las pequeñas luces  
 para las que fue hecha nuestra visión corpórea.  
 Y te damos las gracias de que las tinieblas  
 nos hagan presente la luz.  
 !Oh Luz Invisible, Te damos las gracias por Tu gran gloria!

De modo parecido, Odiseas Elitis (Grecia, 1911-2000) celebra, con un lenguaje cercano al surrealismo, el surgimiento de la luz en el Génesis como el alumbramiento original del mundo en su camino hacia la vida:

En un principio la luz Y la hora primera  
    en que los labios todavía en el barro  
    prueban las cosas del mundo  
Sangre verde y en la tierra bulbos dorados  
Bellísima en su sueño se tendió la mar  
sin blanquear las gasas de éter  
bajo los algarrobos y las grandes erectas palmeras  
    Allí sólo hice frente  
    al mundo  
    llorando amargamente  
Mi alma buscaba Señalero y Heraldos  
    Vi entonces recuerdo  
    a las tres Mujeres de Negro  
levantando las manos hacia Oriente  
Dorada su espalda, y la nube que dejaban  
apagándose poco a poco  
    por la derecha Y plantas de distinta figura  
Era el sol todo rayos que llamaba  
con su eje en mi interior  
Y el que yo era en verdad, el muchos siglos antes  
el todavía verde dentro del fuego el arraigado en el cielo  
    sentí que venía y se inclinaba  
    sobre mi cuna,  
igual que memoria hecha presente  
tomó la voz de los árboles, de las olas:  
    “Misión tuya, dijo, este mundo  
    escrito en tus entrañas  
    Lee y esfuérate  
    y lucha”, dijo  
“Cada cual con sus armas”, dijo  
Y los brazos extendió como  
un joven primerizo Dios que crea a un tiempo  
sufrimiento y alegría  
Primero arrancadas con fuerza  
se desclavaron y cayeron de las almenas  
    las siete Hachas  
    como en la Tormenta  
    punto cero en que empieza nuevamente  
    la fragancia del pájaro  
pura regresaba la sangre  
y los monstruos tomaban forma humana  
    Qué patente lo Incomprensible

Después llegaron también todos los vientos de mi familia  
 los muchachos con los carrillos hinchados  
 y las anchas verdes colas como Sirenas  
     Y otros ancianos, de antiguos familiares  
     conchados, barbudos  
 Y la nube partieron en dos Y luego en cuatro  
 y soplaron los restos, echándolos hacia el Norte  
 Impuso su ancho pie sobre las aguas  
     arrogante la gran Torre  
 La línea del horizonte brilló  
 visible densa impenetrable  
     Éste el primer himno.  
                     “El Génesis”

El chileno Jorge Hübner Bezanilla (1892-1964) retoma el tema de la creación y descubre las virtudes creadoras de la luz:

La luz con unas nubes hizo encendidas fraguas,  
 disfrazó a los torreones con un amplio albornoz,  
 alzó náyades diáfanas de la paz de las aguas:  
 ¡la luz formó de nada sus mundos, como Dios!  
                     (“La luz”)

Rainer M. Rilke (1875-1926), por su parte, desde una visión de temor, con una proyección más amplia y subjetiva de lo religioso se refiere a la luz como primera criatura de Dios, considerándola como primicia del cosmos:

Tu primera palabra ha sido: luz;  
 y se hizo el tiempo. Luego callaste largo rato.  
 Tu segunda palabra se hizo hombre, temerosa  
 (aún somos oscuros en su tono)  
 y tu semblante vuelve a meditar.  
 Pero yo no deseo la tercera.



Esta manera de *sufrir la creación* dota al canto de un tono elegíaco que avizora no sólo la inefabilidad de la luz sino también su “inmaterialidad metafísica”, algo así como su protagonismo acompañante en silencio de los momentos fundadores. Jorge Luis Borges (1899-1986) no deja de aludir a su ceguera en un entrevisto reencuentro poético con la luz negada, pero siempre creadora:

Pero de nuevo el mundo se ha salvado.  
 La luz discurre inventando sucios colores  
 y con algún remordimiento  
 de mi complicidad en la resurrección cotidiana  
 solicito mi casa,  
 atónita y glacial en la luz blanca,  
 mientras un pájaro detiene el silencio  
 y la noche gastada  
 se ha quedado en los ojos de los ciegos.  
 “Amanecer”

Isabel Fraire (México, 1934) evoca, a partir de un instante determinado, los momentos originarios en que la luz era la primera criatura y el mundo silencioso era apenas el escenario con la presencia divina presidiéndolo todo:

como un inmenso pétalo de magnolia  
 se despliega la luz de la mañana

no hay casas no hay pájaros  
 no hay bosques

el mundo  
 ha quedado vacío  
 hay solamente luz

Y siguiendo en ese mismo espíritu de indagación, se encuentra con la luz genesiaca en otros momentos de contemplación del mundo, de la realidad circundante, porque allí sigue vigente, vigilante, la compañera del Creador:

las estrellas nos mandan  
únicamente el nombre de su luz

lámpara  
luz oscura  
sacada de la tierra

luz y noche se asombran  
mutuamente

amanecer  
de pronto  
la luz se hace silencio

la luz  
nada en el silencio  
el día se mueve

la luz juega a ser espejo  
y baila  
coqueta enardecida  
con su sombra

la luz en el agua  
corre  
perseguida por sus cabellos [...]

Carlos Bousoño (España, 1923-19) también lo advirtió al intuir la relación entre Dios y su primera criatura. Dios desciende en su forma más delgada y perfecta, y busca al ser humano agazapado entre los pliegues del mundo:

Dios está entre los aires vivo y puro,  
pero durante el día  
su presencia de luz se desvanece  
ante la claridad que dulce gira.  
Cuando llega el crepúsculo,  
lenta aparece en la vibrante cima  
de los aires su forma en resplandores,  
su presencia purísima.

Hace falta la noche para verte  
entero, ¡oh Dios! Entre la noche viva  
quiero tenerte, ver tus ojos puros  
que lucientes me miran.  
Mucha noche hace falta en las estrellas,  
pero más en el alma se precisa.

[...]

Tu aparición entonces sobre el cielo  
del alma en vasta noche oscurecida,  
allá, en el más profundo firmamento,  
luz hondamente y sin medida.  
Tu luz desciende clara,  
trémula, pura: el aire se ilumina.  
Toda mi alma en el amor se empapa,  
y tiembla, y brilla.  
¡Oh alma traspasada!,  
bebes luz que desciende, luz divina,  
y te levantas sosegadamente  
y oreas a Dios como una brisa.  
Dios en la brisa. Puros cielos limpios.  
No existe el mundo. Espacio sólo brilla.  
El alma llega, toca, pasa, gime  
de amor, y se retira.  
Dios hecho luz cubre los cielos.  
Tú ya no existes, alma mía.  
Sólo el espacio iluminado.  
Sólo la luz se extiende límpida.

“La luz de Dios”

Era, según Roberto Juarroz (Argentina, 1925-1995), “la inocencia de la luz”, la misma que puede, eventualmente, encontrarse (o perderse) en Dios:

La inocencia de la luz  
no sirve para los lugares intermedios  
y menos todavía  
para los fundamentos  
y las digitaciones del vacío.

La luz no puede modelar el tiempo,  
sino tan sólo confundir sus huellas  
y clasificar con tedio sus orillas.

La luz no sirve para verte,  
sino tan sólo para deslumbrarme  
y hacerme deletrear tus nombres falsos.

La luz no sirve para verme,  
sino tan sólo para hundir mis ojos  
en otra forma de ceguera.

La luz sólo podrá servirnos  
cuando pierda,  
como dios,  
su inocencia.

(Poesía vertical)

Otros, como José Lezama Lima (Cuba, 1910-1976), se refieren a la luz como “el primer animal visible de lo invisible” y se encuentran con ella en cada amanecer, como si en todas las mañanas se repitiera el milagro del primer *fiat lux*. Jorge Guillén (España, 1893-1984) en “Amanece, amanezco”, así lo expresa:

Es la luz, aquí está: me arrulla un ruido.  
Y me figuro el todavía pardo  
Florece del blancor. Un fondo aguardo  
Con tanta realidad como le pido.

Luz, luz. El resplandor es un latido.  
Y se me desvanece con el tardo  
Resto de oscuridad mi angustia: fardo  
Nocturno entre sus sombras bien hundido.

Aun sin el sol que desde aquí presiento,  
La almohada —tan tierna bajo el alba  
No vista— con la calle colabora.

Heme ya libre de ensimismamiento.  
Mundo en resurrección es quien me salva.  
Todo lo inventa el rayo de la aurora.

David Huerta (México, 1949) ha seguido esa huella de la llamada *poesía pura* y explora el amanecer como una veta siempre refulgente de posibilidades creadoras para sumarse al devenir interminable del mundo, incluso en las cosas más pequeñas:

Cunde el amanecer:  
 polvo que tiembla pálido  
 a la orilla del día,  
 esplendor indeciso  
 en los techos profundos,  
 claridad primordial  
 y leve incandescencia.  
 Qué perfección de tenue  
 laberinto de espejos,  
 de murmullos, de calles.  
 La vigilia enarbola  
 imágenes pausadas.  
 Amplio respira el mundo  
 que se ahonda sin límite.  
 “Amanecer”

La luz trabaja todos los días recreando el mundo, igual que Dios, como si repitiera sus hallazgos cotidiana, insistentemente, y de ese modo constatar que “el mundo es bueno”. Incluso los seres humanos, al renovarse cada día, pueden celebrar la novedad del día, gracias a la recepción gozosa del impulso anímico de la luz:

Me ilumino  
 de inmensidad  
 “Amanecer”

En un supremo ejercicio de concisión, Giuseppe Ungaretti (Italia, 1888-1970), procedente de un estilo hermético, pero intimista, consigue plasmar la experiencia humana del encuentro cotidiano pero potencialmente trascendental con la memoria de los instantes primigenios, recreados por el retorno mágico de la luz. Vicente Aleixandre (1898-1984), a

su vez, se interroga sobre el origen y sentido de la misteriosa presencia lumínica y trata de saber si esa luz quiere decirle algo acerca del creador

¿De dónde vienes, celeste túnica  
 que con forma de rayo luminoso  
 acaricias una frente que vive y sufre,  
 que ama como lo vivo?;  
 ¿de dónde tú, que tan pronto pareces el recuerdo  
 de un fuego ardiente tal el hierro que señala,  
 como te aplacas sobre la cansada existencia  
 de una cabeza que te comprende?

Tu roce sin gemido, tu sonriente llegada  
 como unos labios de arriba,  
 el murmurar de tu secreto en el oído que espera,  
 lastima o hace soñar como la pronunciación de un nombre  
 que sólo pueden decir unos labios que brillan. [...]

Dime, dime quién es, quién me llama,  
 quién me dice, quién clama,  
 dime qué es este envío remotísimo que suplica,  
 qué llanto a veces escucho cuando eres sólo una lágrima.  
 Oh tú, celeste luz temblorosa o deseo,  
 fervorosa esperanza de un pecho que no se extingue,  
 de un pecho que se lamenta como dos brazos largos  
 capaces de enlazar una cintura en la tierra. [...]

“La luz”

Y en ese mismo espíritu contemplativo, José María Pemán (1897-1981) no tiene más remedio que dirigirse a la luz en oración:

Señor: yo sé que en la mañana pura  
 de este mundo, tu diestra generosa  
 hizo la luz antes que toda cosa  
 por que todo tuviera su figura.

Yo sé que te refleja la segura  
 línea inmortal del lirio y de la rosa  
 mejor que la embriagada y temerosa  
 música de los vientos en la altura.

Por eso te celebro yo en el frío  
pensar exacto a la verdad sujeto  
y en la ribera sin temblor del río;

por eso yo te adoro, mudo y quieto;  
y por eso, Señor, el dolor mío  
por llegar hasta ti se hizo soneto.  
“Oración a la luz”

Octavio Paz prefiere seguir el rumbo de la luz como un ente autónomo que ilumina el mundo para redescubrirlo siempre:

La luz sostiene —ingrávidas reales—  
el cerro blanco y las encinas negras,  
el sendero que avanza,  
el árbol que se queda;

la luz naciente busca su camino,  
río titubeante que dibuja  
sus dudas y las vuelve certidumbres,  
río del alba sobre unos párpados cerrados;

la luz esculpe al viento en la cortina,  
hace de cada hora un cuerpo vivo,  
entra en el cuarto y se desliza,  
descalza, sobre el filo del cuchillo;

la luz nace mujer en un espejo,  
desnuda bajo diáfanos follajes  
una mirada la encadena,  
la desvanece un parpadeo;

la luz palpa los frutos y palpa lo invisible,  
cántaro donde beben claridades los ojos,  
llama cortada en flor y vela en vela  
donde la mariposa de alas negras se quema:

la luz abre pliegues de la sábana  
y los repliegues de la pubescencia,  
arde en la chimenea, sus llamas vueltas sombras  
trepan los muros, yedra deseosa;

la luz no absuelve ni condena,  
no es justa ni es injusta,  
la luz con manos invisibles alza  
los edificios de la simetría;

la luz se va por un pasaje de reflejos  
y regresa a sí misma:  
es una mano que se inventa,  
un ojo que se mira en sus inventos.

La luz es tiempo que se piensa.  
“La vista, el tacto”

#### **4. “La luz en las tinieblas resplandece”: redención y cotidianidad**

“La luz/ no muere sola/ arrastra en su desastre/ todo lo que ilumina” (Eduardo Lizalde): la luz atribulada. Como reza el epígrafe de ese apartado, la luz no escapa de las nefastas consecuencias de la situación humana caída, ¡pues también ella espera su redención escatológica! En su analogía con el amor, Lizalde (México, 1929) esboza lo que algunas zonas poéticas han explorado acerca de la lucha de la luz contra las tinieblas en un mundo torcido que escoge a las segundas como dice el evangelio de Juan (3.19): “pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz porque sus obras eran malas”. Y vaya que la tradición del Discípulo Amado trabajó incisivamente esta oposición llevando la comparación hasta el límite de sus posibilidades, muy en la línea de las comunidades apocalípticas del primer siglo que ansiaban la intervención cataclísmica de Dios para poner en orden la historia y reivindicar a “los hijos de la luz”. Esta visión, rayana en el maniqueísmo, asumía el simbolismo de la luz como una fuerte contraposición ante los poderes terrenales que, en opinión de los grupos religiosos en cuestión, no hacían otra cosa que perpetuar la oscuridad como forma de existencia. El apego o la fascinación por la luz los ayudó a



manifestar su obediencia al plan divino, según lo entendían, mediante la antítesis luz-tinieblas, que les sirvió para delimitar su proyecto comunitario y, más tarde, teológico.

La poesía también asume el conflicto de una luz sometida, sumisa, inmersa en la lucha cotidiana y traduce alegóricamente su agonía como parte de su drama. Así lo hace José Gorostiza (México, 1901-1973):

La luz, la luz sumisa  
(si no fuera  
la luz, la llamaran sonrisa),  
al trepar en los muros, por ligera,  
dibuja la imprecisa  
ilusión de una blanda enredadera.  
¡Ondula, danza y, trémula, se irisa!  
Y la ciudad, con íntimo candor,  
bajo el rudo metal de una campana,  
despierta a la inquietud de la mañana,  
y en gajos de color  
se deshilvana.  
Pero puso el Señor,  
a lo largo del día,  
esencias de dolor  
y agudo clavo de melancolía.  
Porque la claridad, al descender  
en giros de canción,  
enciende una alegría de mujer  
en el espejo gris del corazón.  
Si ayer vimos la luna desleída  
sobre un alto silencio de montañas...;  
si ayer la vimos derramarse en una  
indulgencia de lámpara afligida...,  
nos duele desnatar en las pestañas  
el oro de la luna.

“La luz sumisa”

Este gran poeta reflexivo mira la luz sujeta al dolor y la melancolía, en una dinámica teológica muy cercana a “Muerte sin fin”, su mayor poema, en donde la conciencia

busca a Dios y encuentra sólo sus huellas en el mundo perdido, transido de penurias y nihilismo. Con todo, el poema ve cómo la luz puede aún “encender una alegría de mujer” que puede rescatar a los seres de la oscuridad.

En esa misma tónica del dolor, del desgarramiento, Francisco Matos Paoli (Puerto Rico, 1915-2000) indaga acerca del “misterio de iniquidad” en el mundo, que pone a luchar “la luz contra la luz”:

Misterio  
de iniquidad:  
la luz contra la luz.

El Poderoso  
adopta suavidades insomnes,  
permite el dolor  
de las cosas.

[...]

Insiste el césped  
donde se violenta el sueño.

A pesar de la prohibición  
(terquedad del hombre)  
se impone  
la cintura redonda reducida  
a silencio.

Sin embargo,  
la niebla no es todo.  
El pobre de espíritu  
aparece  
contra el amor de la luz.  
Y vuelvo a declinar,  
al encontrar la estrella sobre el polvo,  
pisada por la policía.

No acabará el combate  
de los ríos huyentes  
que nunca se eslabonan  
al mar.

La tierra asombra  
con su azar de montaña renacida.  
La luz contra la luz.  
"La luz contra la luz"

Milton Zárate (Costa Rica, 1956), cuyos poemas extensos están pletóricos de una espiritualidad que no se contiene y se libera con efluvios de fe aderezada con atisbos del dolor que fluye y crea ambientes propicios para una nueva comprensión de los símbolos.

[...]  
Emprenderemos la muerte  
con la nostalgia que brota del insecto  
en cada noche,  
con la sumisa oquedad  
de un beso partiendo,  
con el canto inútil  
del pánico en los ojos.

En cada lejanía  
hay un mar inocente y solo,  
donde la muerte  
es un deseo luminoso y exacto  
que nos une,  
estertor del mundo que pasa  
como un pájaro soñado  
por la escarcha última,  
donde el hombre y su plenitud  
son una sombra que estalla  
ante el rotundo clamor de la ceniza.

Emprenderemos la luz  
y su abisal huída,  
sobre mi piel y sus signos  
de intangible soledad.

Sólo así,  
 con el acento de mi voz sellada,  
 cruzaremos la puerta  
 del milagro asido a la caricia.  
 Sólo así,  
 tendrá destello en cada pupila  
 emergente,  
 el mágico rocío  
 de la noche, naciendo.  
 “La luz poseída”

“Nacer a la noche” es una forma de protesta que se levanta para rescatar los misterios escondidos en los pliegues nocturnos. El rocío, como depositario de la luz, es testigo de una esperanza que se niega a morir porque prefiere seguir naciendo todos los días.

Carlos Pellicer (México, 1897-1977), desde una vida atormentada por la dualidad existencial, se dirigió a la luz para que, como viéndose en su espejo prismático, tratar de dilucidar su propia relación con el misterio, no siempre gozoso. Sus dos “Sonetos de la luz” traslucen esa búsqueda personal que se proyecta hacia niveles colectivos. En el primero se pregunta por el tipo de conocimiento de fe que no le permite salir de los brazos de la muerte y cómo intuye que la luz es un sendero transitable hacia el encuentro místico:

¿Cómo sabiendo que Tú eres la vida,  
 ando en la muerte lleno de alborozo?  
 Me inclino sobre mí como ante un pozo:  
 ¡Y en sombras bajas, la estrella encendida!

Qué espesor de silencio en esa herida  
 tan desangrada como un calabozo.  
 Pero allá abajo chispea con gozo  
 esa punta de sol jamás partida.

Si te quiero cubrir, pequeño abismo,  
 sería sepultarme así en mí mismo.  
 Pero al cerrar los ojos, en mis ojos

la inescandible luz allí estaría.  
Y entre la destrucción y sus despojos  
deja esa luz su cordial joyería.

En el segundo, advierte que la luz, efectivamente es una  
puerta hacia la vida y que, gracias a su mediación podrá llegar  
hasta un encuentro furtivo con Cristo:

La luz descubre la verdad que es vida.  
¿Estoy amaneciendo muy despacio?  
El cuerpo, tumba en luz, será un palacio;  
la copa, con el agua confundida.

Quiero ver sin los ojos, descendida  
e invasora de cuanto en mí es espacio  
la jocunda explosión de ese topacio  
que en luz esconde su verdad cumplida.

Iluminarme luminosamente  
como el agua que sale bajo el puente  
y en el instante que el cenit ordena.

La luz descubre la verdad que es vida.  
¡Cristo, Dueño y Señor, pon la azucena  
sobre el sepulcro de la ceiba hendida!

El perfil soteriológico se esboza, también, en la concisión  
de alguien como Paul Celan (1920-1970), quien sucintamente  
advierte cómo la luz acompaña este designio divino:

Una vez  
lo oí,  
lavaba el mundo,  
inadvertido, toda la noche,  
real.

Uno e Infinito,  
aniquilado,  
hilar.

Luz fue. Salvación.

Lezama Lima ha llegado, en “Himno para la luz nuestra” hasta el colmo de la identificación cristológica, pues luego de un periplo verbal exploratorio, implora que la luz sea quien suba a la cruz:

De la inteligencia de la misa  
a los placeres de la mesa,  
el rayo vital no cesa  
de engrandecerse con la vista.

Aunque el oído me da la fe,  
la visión como un mastín rastrea  
lo que el Arcángel flamea  
en el punto donde no se ve. [...]

El joven luz, Apolo justo,  
separa la hoja de la playa  
de la tortuga que no raya  
la meta del tiempo. Qué buen gusto,

magnífico paladar que se apoya  
en la hoja que va a su desgaire.  
Plumón y cierzo Don Aire  
peina al revés la corriente que ignora

[...]

Pero la luz descubriendo su rostro  
y el agua consagrando su estatua.  
Las cenizas que afloran al agua  
reavivan al centenario Cagliostro.

Hay un cielo que no crepita,  
cuando concurre a la siesta  
en guimaldas. Abre la espita,  
acolcha la toronja su ascua. [...]

El dios mayor, armado todo  
de metal, de lluvia y de semilla,  
hasta que la insolencia de las estaciones  
rompió en risa la luz temprana.

[...]

El halo canónico de la trucha  
hiere la uva del poniente.  
Diga la luz que nos escucha  
la compañía del astro sonriente. [...]

Amargo fue, su ondulación extraña,  
medir la luz en su balanza,  
ser y ser lo que no se alcanza,  
resplandecer y ser huraña.

[...]

Pero la luz igual bajó al hombre,  
se enredaba en las zamarras barbiluna,  
en el cántaro sin agua, una  
señal tejida se decidió a ser nombre.

Con su cítara penetraba las ovejas dormidas,  
se le rendían los cielos en su potestad superior,  
la música total en las proporciones escindidas  
y el ritmo en el gusano arador.

[...]

Luz junto a lo infuso, luz con el daimon,  
para descifrar la sangre y la noche de las empalizadas.  
Las tiras de la piel ya están golpeadas,  
y ahora, clavada la luz en la cruz de la Pasión.

De esta manera y otras múltiples formas, la poesía y la teología se encuentran en un diálogo simbólico adonde la luz es atisbada como misterio, vehículo de lo sagrado y manifestación de lo inefable. La frase *Post tenebras lux* enuncia muy bien los horizontes futuros prometidos por la fidelidad al relámpago divino, en un espectro que va desde la fe religiosa hasta la certeza del milagro en todas sus formas.

El teólogo es poeta, y viceversa, cuando se niega a aceptar las distinciones fáciles y trata de reconocer el misterio de Dios dondequiera que se encuentre. Su canto, entonces, regresa a los orígenes y el lenguaje se dedica a celebrar la intensidad del misterio eterno:

La luz es el poder espiritual de Dios. ORÍGENES

Dios vio antes del comienzo de las cosas,  
usándose a Sí mismo como luz. FILÓN DE ALEJANDRÍA

La luz arquetípica estaba en el Logos. JUAN

*A las tres en cuyo día he vivido.*

Honor a Quien tuvo la primera idea de la luz  
y juega con su metáfora.

Gracias a Aquél que nos dio la luz, y ojos para mirarla.

Lumen angelicum, lumen fidei, en mi oscuridad, ¿no me  
contestas?

Por tu luz veremos luz, dicen los Salmos.  
Por tu ausencia estaremos ciegos, dice el pintor.  
Por tu silencio estaremos muertos, dice el poeta.  
Por tu recuerdo reviviremos, dicen los hombres.

Esta luz, dice el pintor, no se puede pintar,  
apenas vislumbrar,  
acaso balbucir.

Para describir la luz, dice el poeta,  
se necesitan todas las palabras del idioma,  
pero ninguna palabra puede transmitir  
la sensación de verla brillar en tus ojos.

Para el individuo la luz es una experiencia personal,  
para la especie es una forma continua de la historia;  
para ti, es el rayo único del momento,  
la materialización de lo indecible.



La luz y la vida son varias y diferentes,  
en el fondo están unidas y concuerdan;  
su unión procede del Uno que las ordena  
y del Ojo que las mira irse.

La luz es el deseo hecho cuerpo,  
la duración del rayo hecho mirada.

La luz es el pensamiento visible de Dios,  
es uno de sus nombres secretos,  
es el principio y el fin del tiempo,  
es el Ser presente.

La luz no sabe que es luz y no se ve a sí misma,  
la luz es ciega como una rosa.

Los pintores de los primeros días  
sabían que la luz es forma y la forma es tiempo.  
Yo sólo conozco las cosas por la sombra  
que dejan en el suelo,  
afirma el pintor.

¿Se aproxima esa hora de luces increíbles  
cuando por un despliegue de imágenes felices  
la conciencia se baña en un mar de claridad?,  
se pregunta el poeta.

Pasamos de la luz corpórea a la incorpórea,  
y se abren los ojos de la mente;  
pasamos de la luz incorpórea a la corpórea,  
y se abren los ojos de los sentidos, dicen los hombres.

¿Quién le dará a la luz un pasado biográfico,  
ancestros y descendientes de sombra?  
¿Quién la hará nacer y desnacer en un lugar del tiempo,  
en la ensoñación de un ojo humano?

Esta luz que tarda mil años para llegar  
dura un momento en el ojo.  
Esta luz que se propaga instantáneamente todavía está lejos.  
Esta luz que sucede ayer y ahora sucede aquí y allá.  
Esta luz que desciende a lugares inmundos  
permanece incólume en la pupila.  
Esta luz imposible de pensar es la posibilidad de lo soñado.

Toda ella ve, toda ella habla, toda ella siente.

La luz es la primera y la postrera *visio Dei* en este mundo.

La luz penetra a los cuerpos con sus rayos visionarios,  
de manera que materia y sueño  
se vuelven actualmente,  
históricamente inseparables.

La luz es la crónica del día corpóreo,  
es el presente formal de lo pensado,  
es el ojo del entendimiento sobre las cosas olvidadizas,  
es el verbo que ilumina al hombre.

La luz, contenida en una forma,  
sin cesar escapa de sí misma.  
Yo juego en mis manos con la luz formal.

Cuando la luz divina entra, la humana se pone.

El carácter autorrevelante de la luz, no la revela.

Toda luz viene de arriba, toda muerte sale de adentro.

No apartes tu cara de la luz,  
puedes caer en la tiniebla ubicua.

Frente a la Luz las luces de la tierra  
son dependientes, limitadas, opacas;  
en sus Ojos nuestros ojos son sombras,  
lo vivo es una doncellez embalsamada,  
un devenir postrero;  
en sus Ojos, cerramos los párpados y seguimos viendo.

Antes de que Dios fuera fijado en una forma  
y en un nombre  
estaba Solo, profundamente Solo,  
en la imaginación del hombre que estaba creando.

La luz se va volando cuando apenas llega.

El ser es luz presente.

Elisabeth Cook

## En memoria del olvido

Las estrategias del olvido

en la historia de Saúl (1 Sam 8-15)

*El profesor, amigo y colega Victorio Araya ha dejado y continúa dejando su huella en la UBL, desde su claro compromiso con quienes han sido las víctimas – seres humanos y el mundo creado - tanto de los sistemas políticos y económicos, como de las teologías que legitiman el abuso del poder y la destrucción de la vida en todas sus dimensiones. Uno de los muchos dones de Victorio es su capacidad de recordar y traer a la memoria los momentos, las personas, las palabras que han marcado el paso del tiempo en el Seminario Bíblico, en la Universidad Bíblica y en la sociedad latinoamericana en general. En este ensayo, quisiera hacer homenaje a estas dimensiones de Victorio, reflexionando sobre la memoria y el olvido en la historia del personaje de Saúl, el primer rey de Israel.*

### 1. A manera de introducción: la memoria y el olvido

El olvido no es un tema nuevo en nuestro continente. Sucesos, personajes, historias, tradiciones, culturas, memorias,

---

Elisabeth Cook Steike, Magíster en Ciencias Bíblicas. Profesora de Antiguo Testamento en la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Actualmente es Directora de la Escuela.

géneros, generaciones y razas enteras han sido relegadas al olvido por las estructuras sociales, económicas y políticas; por el sistema legal y educativo y, por supuesto, por la historia. La negación de las historias de pueblos así llamados minoritarios o marginados, de la visión de mundos de las mujeres, de los indígenas y de otras culturas, es una forma radical de olvido. La infravaloración de dichas culturas, géneros, razas y de su forma de ser en el mundo; la reelaboración y reconfiguración de sus historias, de los hechos fundantes de su identidad, dentro de la “historia oficial”; todo ello forma parte de las estrategias del olvido. Igualmente, el impacto de los medios masivos en la conformación de los modelos de la identidad (y por ende de la ética), que impone “una transcultura que pesa sobre otras culturas”, es una forma de olvido.<sup>1</sup> El olvido al que nos referimos no es un asunto individual, sino colectivo. No es una inocente fuga de memoria, sino que tiene que ver con el poder, el temor, el control de la identidad.

Nos acercamos a esta propuesta de lectura desde las teorías de la memoria social y memoria cultural.<sup>2</sup> Jan Assmann, egiptólogo y estudioso de la memoria cultural, describe la particularidad de la memoria y su función social:

---

<sup>1</sup> Cf. Rafael Angel Herra, “Globalización y ética no predicativa” en *Autoengaño. Palabras para todos y sobre cada cual*. San José: UCR, 2007, 74-78.

<sup>2</sup> Maurice Halbwachs fue uno de los primeros estudiosos en proponer que la memoria individual se desarrolla en interacción con la memoria de redes sociales y de la comunidad más amplia. (*Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Presses Universitaires de France, 1952). Según Alan Kirk, los estudios de la memoria en EUA tienden a usar el término “memoria social”, mientras que en Alemania prevalece el término “memoria cultural”. Aunque los acercamientos son distintos, sus análisis tienen mucho en común. Alan Kirk y Tom Thatcher, *Memory, Tradition and Text. Uses of the Past in Early Christianity. Semeia Studies 52*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005, 1-2.

A diferencia de la historia propiamente dicha, la mnemohistoria<sup>3</sup> no se preocupa con el pasado como tal, sino únicamente con el pasado tal y como es recordado. Observa las tramas de las historias de la tradición, los entretejidos de la intertextualidad, las continuidades y discontinuidades diacrónicas de las lecturas del pasado. La mnemohistoria no es lo opuesto a la historia, sino más bien una de sus ramas o subdisciplinas, como lo es la historia intelectual, o la historia social, la historia de las ideas... La mnemohistoria es la teoría de la recepción aplicada a la historia.<sup>4</sup>

La memoria social de un grupo o una comunidad se encuentra reflejada en sus textos, imágenes, artefactos y rituales, alrededor de los cuáles se elabora y estabiliza su identidad.<sup>5</sup> Según Fentress y Wickham, la memoria social, a la vez que define la identidad de un grupo, “se convierte en un marco para la organización en interpretación de las experiencias del presente.”<sup>6</sup> En vista de la gran preocupación de muchos estudiosos del Antiguo Testamento por la historicidad de los hechos relatados en los textos, es importante notar que, desde la perspectiva de la memoria social, “el pasado es un constructo necesario para la formación de la identidad. Lo importante no es si este pasado es ‘verídico’ o no. Lo que

---

<sup>3</sup> Palabra acuñada por Jan Assmann para referirse a la historia de la memoria cultural.

<sup>4</sup> Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge: Harvard University Press, 1997, 8.

<sup>5</sup> Jan Assmann, «Collective Memory and Cultural Identity» en *New German Critique* 65 (1995) 132, citado en Holly Hearon, “The Construction of Social Memory in Biblical Interpretation” en *Encounter* 67.4 (2006) 347-348. (Aquí y en lo que sigue, todas las traducciones del inglés y francés son nuestras).

<sup>6</sup> James Fentress, and Chris Wickham, *Social Memory*. Oxford: Blackwell, 1992, citado en Kirk y Thatcher, *op.cit.*, 15.

nos hace quienes somos no es lo que nos sucedió, sino lo que *recordamos* de lo sucedido”.<sup>7</sup>

Las contradicciones, repeticiones y omisiones en los relatos son evidencia de la presencia de un tejido de memorias. Más que una preocupación por reportar un hecho, los textos comunican la historia de la construcción de la identidad de la comunidad a través de sus relatos y memorias.<sup>8</sup> Este proceso, sin embargo, implica también la selección (y omisión) y reformulación de memorias recibidas e incorporadas dentro de un nuevo relato de conformación de la identidad social. En su libro *La memoria, la historia, el olvido*,<sup>9</sup> Ricoeur hace énfasis en los “abusos de la memoria” en la representación narrativa del pasado:

...por la función mediadora del relato, los abusos de memoria se hacen abusos de olvido. En efecto, antes del abuso está el uso, es decir, el carácter ineluctablemente selectivo del relato... El relato entraña por necesidad una dimensión selectiva. Entramos en contacto aquí con la estrecha relación que existe entre memoria declarativa, narratividad, testimonio, representación figurada del pasado histórico... Las estrategias del olvido se injertan directamente en ese trabajo de configuración: *siempre se puede narrar de otro modo, suprimiendo, desplazando los momentos de énfasis, refigurando de modo diferente a los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la misma....*<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Philip Davies, “The History of Israel and Judah” en *Expository Times* 119.1 (2007) 20, resumiendo el pensamiento de Jan Assmann.

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003. Título original en francés *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Editions du Seuil, 2000.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 581-582 (énfasis nuestro).

Una dimensión del olvido es la selección de las memorias (“hechos”) consideradas significativas para la identidad de la colectividad, como también la forma en la que los “hechos” se organizan y configuran. Hemos de enfatizar entonces, que la memoria social es no sólo lo que se recuerda y relata, sino que “también involucra el olvido, un olvido que no es una amnesia accidental, sino una ausencia deliberada de memoria o quizá, un memorar de otra manera”.<sup>11</sup>

En el Antiguo Testamento, la memoria (el recordar) y el olvido están relacionados de manera fundamental con la identidad del pueblo. El recordar (זכר) los hechos del pasado fundamenta las normativas del presente: “Te acordarás de que fuiste esclavo en Egipto y cuidarás de poner en práctica estos preceptos” (Dt 16.12; cf. 5.15, 15.15, 16.3, 24.18, 22). El olvidar (נשכח), significa perder el vínculo con el pasado y por lo tanto amenazar la existencia (identidad colectiva) en el presente: “Pero ten cuidado y guárdate bien de olvidarte de estas cosas que tus ojos han visto... enséñaselas a tus hijos y a los hijos de tus hijos” (Dt 4.9, cf. 4.23, 6.12, 8.19, 32.18). La memoria, el recordar, aparece aquí como el requisito necesario para la existencia de Israel. Para asegurar este recuerdo se instituyen no solo las fiestas que son reinterpretadas a partir de la memoria de los hechos salvíficos de Yahvé, sino también textos de diferentes tipos: en las tablas de la ley (10.1-4), en las jambas de la casa y en las puertas (10.20), en el corazón, atadas en la mano, un signo entre los ojos (10.18). Una ley, basada en la *selección e interpretación* de memorias pasadas, se declara voluntad de Yahvé y sustenta costumbres y normas que así definen la identidad presente del pueblo.

---

<sup>11</sup> Judith Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. New York: Oxford University Press, 2004, 64, citado en Holly Hearon, *op. cit.*, 349.

Cuando hablamos de la memoria y el olvido en la historia de Saúl, nos referimos en particular a la configuración de las memorias, a un “recordar de otra manera”. La historia de este personaje, y su caracterización en la redacción final de 1 Samuel 9-31, podría describirse como ambigua, en el mejor de los casos. Su introducción heroica al ejercicio del reinado da paso a actitudes de rebeldía y luego, en los 16 capítulos que relatan su pugna con David, a una decadencia vertiginosa hasta que se toma la vida – un gesto valiente ante la muerte segura en la batalla contra los filisteos (1 Sm 31). La transformación fundamental en nuestra lectura del personaje de Saúl se da en particular a partir del capítulo 15, donde Yahvé, por medio del profeta Samuel, lo rechaza como rey de Israel.<sup>12</sup>

Sugerimos que lo que llamamos las “estrategias del olvido”, que reconfiguran el personaje de Saúl encontrado en las fuentes tempranas utilizadas por los redactores deuteronomistas, empiezan a evidenciarse a partir de 1 Samuel 8, texto en el que el pueblo pide un rey. Nuestro objetivo en este ensayo es explorar cómo, a partir de las tradiciones pre-existentes, la redacción deuteronomista reinterpreta y reconfigura el personaje de Saúl y nuestra lectura de este personaje, al “narrar de otro modo, suprimiendo, desplazando los momentos de énfasis, refigurando de modo diferente a los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la misma”.<sup>13</sup> El resultado es lo que hemos designado como el *olvido* de Saúl.

---

<sup>12</sup> Sin mencionar las preconcepciones que las y los lectores tenemos acerca de Saúl y sobre todo David por las interpretaciones intra y extra bíblicas acerca de estos personajes que influyen, necesariamente, en nuestra interpretación de los textos.

<sup>13</sup> Ver nota 6.



A continuación empezamos con un breve análisis de las características del personaje de Saúl en las historias tempranas que reflejan una tradición pre-existente acerca de este personaje. Pasamos luego a un análisis del efecto de la incorporación de dichas tradiciones a la redacción deuteronomista. Concluimos con algunas reflexiones sobre significado del olvido en la figura de Saúl.

## 2. La memoria y el olvido en el ciclo de Saúl

### 2.1 Las historias tempranas de Saúl

Es evidente que a partir de 1 Sm 16, la figura principal de 1 y 2 Samuel es David. El personaje de Saúl en 1 Samuel se desarrolla bajo la sombra de David – incluso cuando éste aún no haya entrado en escena. Nos interesa aquí explorar la primera parte de la historia de Saúl, su introducción al reinado y su rechazo por Yahvé, anterior a su primer encuentro con David (16.14-23). La complejidad literaria del relato de la inauguración de la monarquía ha sido ampliamente estudiada, y es consenso de las y los estudiosos que en los capítulos 9-15 de 1 Samuel podemos identificar una serie de historias tempranas sobre el personaje de Saúl. Estas historias fueron incorporadas por la redacción deuteronomista<sup>14</sup> a su relato más amplio sobre la inauguración de la monarquía y, como resultado, el personaje de Saúl - y aquello que representa- es transformado y reconfigurado.

Desde finales del siglo XIX, las y los estudiosos de 1 Samuel han reconocido en los capítulos 9-15, tres historias tempranas

---

<sup>14</sup> Para efectos de este estudio, no distinguimos entre las diversas redacciones deuteronomistas que han sido propuestas por la crítica bíblica.

acerca de Saúl:<sup>15</sup> a) 9.1-10.16 (la búsqueda de las asnas perdidas); b) 11.1-15 (la victoria sobre los amonitas y la coronación de Saúl) y c) 13.2-7a, 15b-14.46 (Saúl y Jonatán en batalla contra los filisteos).<sup>16</sup> Es interesante observar en estos relatos las características atribuidas a Saúl, el estilo de liderazgo que representa, como también la participación de Yahvé y del profeta Samuel.

### ***La unción de Saúl: 9.1-10.16***

El capítulo 9 es la primera introducción al personaje de Saúl, pero inicia de manera inusual y sorprendente presentándonos a su padre Quis con un linaje de cuatro generaciones. También describe a Quis como un נבִיר חַיִל (lit. hombre de valor), término que puede referirse a su capacidad militar o a su posición social (hombre de bienes). Saúl es presentado como el hijo de Quis, pero también como joven y apuesto, el más apuesto del pueblo. La característica física que resalta en Saúl es su estatura – un rasgo físico favorable para las batallas.

En contradicción con su condición social y física, las acciones y palabras de Saúl delatan un carácter humilde y hasta pasivo: listo para regresar a su casa sin las asnas, acepta la sugerencia

---

<sup>15</sup> Para efectos de este estudio, trabajamos con estos textos tal y como se encuentran en su redacción actual. La mayoría de las y los estudiosos de 1 Samuel identifican un probable ciclo de historias acerca de Saúl, combinando tradiciones legendarias e historias de grandes hazañas. Estas historias han sido retocadas y re-elaboradas por diversos redactores y finalmente enmarcadas en la redacción deuteronomista que veremos más adelante. Ver Dennis J. McCarthy, «The Inauguration of Monarchy in Israel. A Form-Critical Study of 1 Samuel 8-12\*» en *Interpretation* 27 no 4 (1973) 407-408 y P. Kyle McCarter, *1 Samuel. Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1980, 207.

<sup>16</sup> Ver McCarter, *1 Samuel, op.cit.*, 26-27; Nadav Na'aman, «The Pre-Deuteronomistic Story of King Saul and Its Historical Significance» en *Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992) 638-652.

de su siervo de ir en busca de un vidente (9.5-10); se declara inmerecidos los halagos de Samuel (9.20-21); no cuenta la cuenta a su tío lo que le ha sucedido (9.16).

El Saúl de este relato actúa poco por sí mismo, más bien es objeto de las acciones de otros – en particular de su padre, de Yahvé y de Samuel. La palabra que caracteriza la primera sección del relato es “buscar”,<sup>17</sup> Saúl sale en busca de las asnas a petición de su padre. Luego, a sugerencia de su siervo, busca un vidente. La unción resulta ser el resultado inesperado de estas búsquedas. Todos los incidentes del camino, entonces, han sido ordenados para que Saúl llegara al lugar de su unción.

Quis manda a Saúl en busca de las asnas, pero Yahvé revela que es él quien está enviando a Saúl con un objetivo muy distinto. Le dice a Samuel: “...te enviaré un hombre de la tierra de Benjamín, lo ungirás como jefe de mi pueblo Israel y él libraré a mi pueblo de la mano de los filisteos...” (9.16). El envío de Yahvé y la unción de Samuel representan un encargo para Saúl: la liberación del pueblo de Israel. Pero este Saúl parece estar poco preparado para ejecutar dicha misión. Sin embargo, una de las señales de confirmación que recibe Saúl es la posesión por el espíritu de Yahvé por medio de la cuál Saúl es “convertido en otro hombre” (10.6). Hay una transformación fundamental entre el joven que salió de su casa en el 9.2-4 y el hombre que regresa en el 10.13-15. Ha sido preparado por Yahvé para gobernar al pueblo.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Término clave de todo el relato de la inauguración de la monarquía (בָּקַשׁ): Saúl *busca* las asnas perdidas y encuentra el reinado, Yahvé rechaza a Saúl como rey y *busca* un hombre “según su corazón” (13.14) y en los últimos capítulos del libro, Saúl *busca* a David a quien percibe como una amenaza para la integridad de su familia y su reino.

<sup>18</sup> El término utilizado aquí es מָלַךְ, que solo aquí significa gobernar. El relato no utiliza la palabra “rey” o “reinar”. Saúl es designado para salvar

### **La batalla contra los amonitas: 11.1-15**

En el relato anterior, el protagonismo evidente estuvo en manos de Samuel, en respuesta al encargo de Yahvé. En este relato nos encontramos con características muy distintas de Saúl. Se presenta un conflicto entre los amonitas y el pueblo de Yabés de Galaad. Encontramos evidencia de que hay un reconocimiento del liderazgo de Saúl en este relato en el hecho de que el suceso se llega a comunicar al pueblo de Saúl, como también en el dato interesante de que Guibeá, donde vive Saúl, se designa como “Guibéa de Saúl”.

Saúl toma la iniciativa desde que entra en escena en el v.5. Sus palabras y acciones terminan por convocar un ejército que ataca los moabitas y salva al pueblo de Yabés. Saúl no solo demuestra iniciativa y pasión, sino también gran capacidad militar y sabiduría en este relato. Atribuye la liberación efectuada a Yahvé y es proclamado rey por el pueblo.

El papel de Yahvé en este relato se limita al espíritu que invade a Saúl (lit. el espíritu de Dios) y el reconocimiento que hace Saúl de que la victoria ha sido obra de Yahvé. Samuel también tiene un papel limitado en el texto. Es mencionado en el v.7 y en el v.14 convoca al pueblo a Guilgal.

El capítulo 11, una historia que nos muestra una nueva faceta del personaje de Saúl, se ubica en el mismo espacio en el que concluyó 10.16, sólo que “un mes más tarde”.<sup>19</sup> A diferencia del anterior relato, aquí Saúl actúa con iniciativa y decisión; se muestra fuerte, capaz de movilizar al pueblo,

---

(ישע) y para ser נגיד. Este último término, traducido frecuentemente como “príncipe” o “caudillo”, parece referirse a quien ha sido designado para un cargo, particularmente el reinado, cf. 1 Sm 13.14; 1 Re 1.35; 14.7. Cf. McCarter, *op.cit.*, 179.

<sup>19</sup> Na’aman, *op.cit.*, 643; McCarter, *op.cit.*, 207.

audaz en su estrategia militar. Tras la noticia de la amenaza contra Yabés de Galaad, el espíritu de Dios lo invade e inmediatamente inicia una serie de gestos y acciones que concluyen en la liberación del pueblo. Ha demostrado su capacidad de liberar al pueblo de sus enemigos (cf. 9.16;10.1); el pueblo responde coronándolo rey (10.15).<sup>20</sup>

### **La batalla contra los filisteos: 13 y 14**

Los dos últimos capítulos de la historia temprana de Saúl (13.2-7a; 13.15b-14.46), relatan la batalla contra los filisteos en Micmás. Este relato, que como los anteriores probablemente tiene una historia de composición anterior a esta forma que proponemos aquí, introduce un nuevo personaje: Jonatán, el hijo de Saúl. Las características de Jonatán nos recuerdan el Saúl del capítulo 11, mientras que Saúl en este relato parece estar ofuscado por asuntos rituales e incluso algo distraído (p.ej. 14.1-3, bajo el granado con su sacerdote quien lleva el efod, no se da cuenta de que Jonatán ha salido a enfrentarse a los filisteos; 14.24, su voto casi lleva a la muerte de su propio hijo; 14.18 pretende consultar a Yahvé y distraído por el tumulto de la guerra no lo hace; 14.31 se preocupa por corregir el pecado ritual del pueblo, etc.).

Samuel está ausente del relato (exceptuando la adición posterior en 13.7b-15<sup>a</sup>) y Yahvé no interviene explícitamente.<sup>21</sup> El pueblo, sin embargo, tiene una participación clave en este

<sup>20</sup> Los vv.12-14 fueron agregados en una redacción posterior para armonizar este relato con 10.27 que es del deuteronomista. Ralph Klein, *I Samuel. Word Biblical Commentary*. Waco: Word Books, 1983, 104; Na'aman, *op.cit.*, 642.

<sup>21</sup> Jonatán atribuye su victoria a Yahvé (14.6), Saúl levanta un altar para Yahvé (14.35), Yahvé es consultado por medio del *urim* y *tumim* para identificar quién ha quebrantado la imprecación hecha por Saúl (14.38-42).

relato, ya que es el pueblo el que “rescata” a Jonatán y no permite que Saúl cumpla con el voto y lo haga matar.

## 2.2 Características del personaje del Saúl olvidado

Como veremos más adelante, diferentes características de cada uno de estos relatos, y del personaje de Saúl en cada uno de ellos, fueron usadas por la redacción deuteronomista a la hora de incorporarlos en un nuevo contexto literario. Así, la estatura de Saúl (9.2) es retomada por el deuteronomista en 10.23-24; la batalla contra los amonitas y proclamación de Saúl como rey por el pueblo (11.15) es tema del 12.12, de clara redacción deuteronomista; el temor del pueblo y la preocupación ritual de Saúl en los capítulos 13 y 14 ofrecen una ubicación ideal para la inserción del primer rechazo de Saúl (13.7b – 15<sup>a</sup>) y su capacidad militar (11), su relación con el pueblo (11.15, 13-14), su preocupación por lo ritual (14) y el reporte de sus guerras contra los amalecitas (14.48), aportan a la caracterización de Saúl en el capítulo 15.

En las historias tempranas de Saúl, no hay mención alguna de su fracaso como rey o de desobediencia ante Yahvé. Luego de la unción inicial, el profeta Samuel tendrá un papel más bien secundario. El encargo de Yahvé para Saúl ha sido liberar a Israel de sus enemigos, y esta es la tarea que lo vemos desempeñar en los capítulos 11, 13-14. Ciertamente en los capítulos 13-14 empezamos a ver un Saúl más “humano”, con fallas y debilidades. Pero el pueblo no lo rechaza y el resumen de su reinado al final del capítulo 14 es del todo positivo (aunque al parecer nunca logró subyugar a los filisteos 14.52).

Una dimensión que resalta en las historias tempranas de Saúl es el estilo de liderazgo asociado a este personaje, un estilo que contrastará fuertemente con David y sobre todo con Salomón. El nombramiento de Saúl como líder de Israel

(גִּידִי, *nagid*)<sup>22</sup> en 10.1; “rey” en 11.15), es atribuido en primer lugar a la voluntad de Yahvé - confirmada por un grupo de profetas (10.10)- y luego al pueblo que reconoce en él capacidades necesarias para el puesto (11.15).<sup>23</sup>

Aunque David también es elegido por Yahvé (13.14, 16.2) y confirmado por el pueblo (en realidad los ancianos de Judá e Israel en 2 Sm 2 y 5), la historia del ascenso de David enfatiza la conformación de alianzas externas e internas, el establecimiento de un ejército personal y la muerte de quienes le impiden alcanzar su objetivo (cf. Saúl, 1 Sm 31; Abner, 2 Sm 3.22ss; Isbaal, 2 Sm 4.1ss). Pero en el fondo, la diferencia fundamental entre Saúl y David, se cristaliza en la promesa dinástica de 2 Sm 7: estos dos reyes representan dos estilos de liderazgo – de reinado – fundamentalmente distintos. En los relatos de su ascenso al trono, Saúl se ubica más cerca del estilo de liderazgo carismático de los jueces llamados por Yahvé para responder a situaciones de crisis. Como señala von Rad:

En virtud de una designación de Dios y por la unción, Saúl había recibido un carisma que le capacitaba para sus hazañas victoriosas. Esta muestra de la elección divina conducía después a una confirmación realizada por la adhesión, la aclamación, por parte del pueblo. Se ve inmediatamente que, con ello, se continuaba la institución del liderazgo carismático, que nos muestran tan expresivamente los relatos de los jueces.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Ver nota 17.

<sup>23</sup> Es interesante notar que en la redacción final deuteronomista, hay una similitud sorprendente entre las introducciones de Saúl y David al reinado. Ambos personajes reciben tres presentaciones: en el ámbito familiar, en el espacio público y en un contexto militar. Ambos son ungidos en espacios privados y luego aclamados por el pueblo. (Cf. Mark George, “Yhwh’s Own Heart” en *Catholic Biblical Quarterly* 64 (2002) 447. Una diferencia notable es la ausencia del *pueblo* en la historia del ascenso de David.

<sup>24</sup> Gerhard von Rad, “Los comienzos de la historiografía en el Antiguo Israel” en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1976, 166.

Aunque von Rad encuentra el mismo rasgo en la unción y aclamación temprana de David, hacemos la salvedad de los medios por los cuáles David – según el relato – logra el apoyo del pueblo.<sup>25</sup> La diferencia fundamental, sin embargo, está en el desarrollo posterior del reinado de David reflejado en 2 Sm 7 y la promesa de la “existencia eterna del trono de David”.<sup>26</sup>

Por otro lado, a diferencia de las historias de David, en las historias tempranas de Saúl, podemos identificar con relativa claridad, una serie de elementos que identifican su estilo de liderazgo con el de los jueces, en particular con Gedeón. El llamado de Saúl en 1 Sm 9-10 y el de Gedeón en Jueces 6 comparten un esquema básico común.<sup>27</sup> El relato de la batalla contra Najás y los amonitas en 1 Sm 11 es una historia típica al estilo de los jueces mayores o salvadores (Jc 3.7-16.31). De la misma manera encontramos alusiones al libro de los Jueces en la batalla contra los filisteos en 1 Sm 13-14, p.ej., el voto de Saúl en 14.24 nos remite inmediatamente al voto de Jefte en Jc 11.30-31.

Es interesante que en estos relatos de 1 Sm, la palabra “rey” aparezca únicamente dos veces, en 11.15, cuando el pueblo va a Guilgal y proclama a Saúl como rey<sup>28</sup> y en 14.47, verso

---

<sup>25</sup> Podemos mencionar, entre otros, su distribución del botín de guerra entre los ancianos de Judá (30.25-31); su alianza con los sacerdotes de Nob (21.2-9); la formación de un ejército personal reuniendo “todo el que se encontraba en apuros, todos los entrampados y desesperados” (1 Sm 22.2), su capacidad de mantenerse libre de culpa mientras los obstáculos para su ascenso al trono son eliminados por otros (Saúl en 1 Sm 31; Abner en 2 Sm 3.22ss; Isbaal en 2 Sm 4).

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> Ver J. Van Seters, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Louisville: Westminster/John Knox, 1994, 43.

<sup>28</sup> Se discute entre los autores la composición de los últimos versos del cap. 11, que parecen venir de diversos redactores. No hay acuerdo sobre



que inicia un resumen del reinado de Saúl (14.47-52). En el conjunto de los capítulos sobre el inicio de la monarquía en Israel (1 Sm 8-15), sin embargo, la raíz מלך aparece un total de 42 veces (!). La preocupación por la monarquía *como institución* se evidencia con este simple hecho, donde el énfasis está en el objetivo o la función que ejerce el líder, más que en la institución como tal. Lejos está el reinado de Saúl de las advertencias de Samuel al pueblo en 1 Sm 8.11-18, donde describe la apropiación de bienes, hijos es hijas, impuestos, etc. por parte del rey. Se encuentra más cerca de los jueces, aunque Saúl representa un desarrollo de este modelo al que se le ha atribuido un título con implicaciones de mayor permanencia, cobertura de un territorio más amplio y una necesaria, aunque sencilla, administración estatal.

Saúl no ha desaparecido de las páginas del texto bíblico. Pero su significado original para el grupo que mantuvo sus memorias, y para quienes estas memorias representaban un elemento de identidad (presente), ha sido reorientado desde otro contexto, con necesidades y prioridades distintas, con el fin de configurar y/o mantener una nueva identidad. Pasamos, entonces, a analizar algunas de las estrategias del olvido en la redacción deuteronomista del ciclo de Saúl.

### 3. Estrategias del olvido en la historia de Saúl

En la redacción final del libro de 1 Samuel, las historias de Saúl están ubicadas dentro de un marco redaccional y literario

---

<sup>28</sup> Se discute entre los autores la composición de los últimos versos del cap. 11, que parecen venir de diversos redactores. No hay acuerdo sobre el v.15. Ver Na'aman, *op.cit.*, 642-643; André Caquot y Philippe de Robert, *Les Livres de Samuel*. Geneve: Labor et Fides, 1994, 142; Klein, *op.cit.*, 104.

que les da un sentido muy distinto al que originalmente, sugerimos, tuvieron para el grupo que mantuvo su memoria. Los capítulos 8, 10.17-27a y 12 de 1 Samuel han sido reconocidos como obra de la redacción deuteronomista.<sup>29</sup> El vocabulario y la temática de los capítulos 13.7b-15a, 15.1-35 y 16.1-13, sugieren que también son producto de una redacción deuteronomista.<sup>30</sup> Estos textos, a la vez, retoman elementos de las historias de Saúl y así articulan un relato que combina la historia – generalmente positiva – de un líder “al estilo de los jueces” convertido en rey, en un debate sobre un tema mucho más complejo: el problema de la monarquía (como institución) para Israel.

---

<sup>29</sup> La propuesta elaborada por Wellhausen (*Die Composition des Hexateuchs un der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 1899) y retomada por Martin Noth (*The Deuteronomistic History. JSOT.S 15*. Sheffield, 1981) atribuye estos textos al dtr, calificándolos como antimonárquicos. Actualmente, la mayoría de las y los autores afirma la presencia de una o varias redacciones deuteronomísticas que incluyen los textos señalados. Para un resumen de la historia de la investigación: Thomas Römer y Albert de Pury, “L’historiographie deutéronomiste (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat” en Albert de Pury, et.al., *Israël construit son histoire. L’historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*. Col. Le Monde de la Bible, 34. Genève: Labor & Fides, 1996, 9-120, esp. 27,31,46-58,105-106.

<sup>30</sup> Ver el análisis de Christophe Nihan, quien extiende la redacción dtr para incluir los cap. 15 y 16.1-13, y considera 13.7b-15a una inserción del dtr josiánico (“Le(s) récits(s) dtr de L’instauration de la monarchie en 1 Samuel” en Thomas Römer, ed., *The Future of the Deuteronomistic History*. Leuven: Leuven University Press, 2000, 147-177, esp. 161-164; 175). En cuanto a 13.7b-15<sup>a</sup>, el análisis riguroso de Fabrizio Foresti revela que es una redacción intermedia, anterior al dtr, pero que el vocabulario del v.13 es sin duda deuteronomista. Igualmente este autor identifica el cap. 15 como obra del dtr y establece la continuidad entre el cap. 15 y el 16.1-13 donde concluye la historia de los inicios de la monarquía. El 16.14 inicia el relato del ascenso de David al trono. (Fabrizio Foresti, *The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School*. Roma: Edizioni del Teresianum, 1984, 65-90; 157-163; 173-177).

Analizamos a continuación cómo, en primer lugar, el contexto literario influye en la lectura del personaje de Saúl, y luego, cómo el vocabulario empleado por la redacción deuteronomista, crea un marco teológico a partir del cuál reinterpretamos el papel de Saúl en la historia de Israel. Cerramos con una propuesta para entender el problema teológico a partir del cuál el deuteronomista articula su crítica de Saúl y cómo el olvido de Saúl se refleja en el Antiguo Testamento.

## 2.1 Desarticulando y reubicando la “memoria” de Saúl

Empezamos con la estructura de los capítulos 8.1-16.13, donde podemos observar que cada una de las historias tempranas de Saúl (columna derecha) está enmarcada por un texto de redacción deuteronomista (columna izquierda). El efecto de esta organización del relato es que el Saúl de las historias tempranas, es ahora interpretado – como veremos – a partir de la influencia de la nueva redacción.

### 8 Petición de un rey

*9.1-10.16 Saúl ungido por Samuel*

10.17-27 Saúl designado por suertes

*11.1-15 Saúl confirmado por el pueblo  
(victoria sobre amonitas)*

12 Discurso de Samuel: condiciones para permanecer (rey y pueblo)

*13.1-7a Guerra contra filisteos*

13.7b-15a rechazo del reino de Saúl

*13.15b.-14.46 Continúa guerra contra  
filisteos*

15.1-35 Guerra contra amalecitas: rechazo de Saúl como rey

16.1-13 David ungido por Samuel

Tres textos de redacción deuteronomista (8, 10.17-27 y 12) se encuentran en la primera mitad del relato de la inauguración de la monarquía (8-12). Estos tres textos establecen claramente las implicaciones *negativas* del pedido que hace el pueblo. Aunque Yahvé acepta, en el 8, la petición del pueblo, deja claro que pedir un rey es rechazar su reinado sobre ellos. Lo mismo encontramos en 10.17-19. En el 12, Samuel describe la petición de un rey como: “el gran mal que habéis hecho a los ojos de Yahvé” (v.17). En el contexto de esta tensión entre Yahvé y el pueblo se ubican las dos primeras historias de Saúl: el joven que busca las asnas perdidas y el valiente guerrero poseído del espíritu de Dios.

En este nuevo contexto, ya no podemos leer la unción de Saúl en los capítulos 9-10 simplemente como respuesta de Yahvé al clamor de su pueblo: es decir, el envío de un liberador. La discusión del capítulo 8 lanza su sombra sobre los relatos siguientes, reinterpreta así la unción de Saúl como la respuesta renuente de Yahvé a una petición inapropiada del pueblo, una petición que atenta contra su soberanía. Igualmente, la victoria de Saúl sobre los amonitas y su proclamación como rey en el 11.15, debe ser entendida ahora a la luz de las fuertes palabras de Samuel en el capítulo 12: “Pero, en cuanto habéis visto que Najás, rey de los amonitas, venía contra vosotros, me habéis dicho: Que reine un rey sobre nosotros, siendo así que vuestro rey es Yahvé, Dios vuestro”(v.12). La batalla contra los amonitas ya no el espacio de la actuación del espíritu de Dios, de la liberación de Dios por medio de Saúl. Más bien es evidencia de la desconfianza y el temor del pueblo, quien busca en Saúl un líder militar en vez de confiar en la protección de Yahvé.

Entre los capítulos 12 y 15 encontramos también tres textos de fuerte polémica contra la monarquía (12, 13.7b-15a y 15). El capítulo 12, que empieza como el discurso de despedida de Samuel, constituye el centro teológico de todo el relato de la inauguración de la monarquía. Estableciendo su

inocencia, Samuel pasa a acusar al pueblo y concluye ofreciendo una salida. El capítulo ofrece una solución “teológica” al problema de la monarquía – como institución – y su lugar bajo la soberanía de Yahvé. Señala Christophe Nihan:

Si el cap. 12 describe la integración de la monarquía a la alianza, es en el sentido de la sumisión de dicha institución a la soberanía de Yahvé. La aceptación de la monarquía está condicionada a la obediencia incondicional del pueblo y del rey, que están paralelamente sometidos a las obligaciones de la alianza mosaica (cf. vv.14, 24 y a las enseñanzas (היי) del profeta de Yahvé (v.23).<sup>31</sup>

El capítulo 12, como veremos con mayor detalle abajo, establece criterios para la permanencia del rey (y el pueblo). El cambio de enfoque que encontramos a partir del capítulo 13, responde a esta “resolución teológica” y los criterios establecidos. Hay un rey “en ejercicio” y los capítulos 13-15 se vuelven ahora hacia este rey. Es decir, la crítica de los deuteronomistas deja de concentrarse en la monarquía como *institución*, para dirigirse a Saúl como *persona* en el ejercicio del reinado (13.7b-15a; 15.1-34). El debate sobre la *institución* de la monarquía en los 8-12, pasa, a partir del 13, a encarnarse – a ponerse a prueba - en la *persona* de Saúl. Este es un paso interesante, y sugiere la necesidad de, por un lado, deslegitimar la memoria de un personaje, y por el otro, elaborar un nuevo relato para la conformación de una nueva identidad grupal.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Nihan, *op.cit.*, 160.

<sup>32</sup> Según Alan Kirk, “Los marcos a través de los cuáles se construye la memoria son las estructuras sociales e ideológicas a través de las cuáles el pasado es recogido e interpretado en la actividad incesante de auto-constitución de una comunidad. Las necesidades y preocupaciones del presente definen cuáles elementos del pasado son elevados a un lugar de prominencia o, por el contrario, “olvidados”, en la construcción del pasado que es la memoria social de la comunidad.” (*op.cit.*, 11).

El papel de Saúl en los capítulos 13 y 14, que relatan la batalla contra los filisteos, es reinterpretado en su nueva ubicación de manera singular, basándose en el criterio de obediencia, según 12.13-14. En 13.13-14 y a lo largo del capítulo 15, la desobediencia de Saúl es el motivo por el cuál este rey es rechazado en favor de otro (“mejor que tu” 15.28). Las historias tempranas de Saúl, entonces, enmarcadas en su nuevo contexto literario, ubican a este personaje - incluso antes de su elección - en el contexto de un conflicto entre Yahvé y el pueblo. Posteriormente, su reinado se convierte en el terreno de prueba, ¿el rey ya establecido corresponde a los criterios establecidos en el capítulo 12? El veredicto en 13.7b-15a y 15.1ss claramente es negativo. Estos textos introducen un Saúl totalmente diferente, enfrentado con Samuel – y a través de él, con la palabra y las órdenes de Yahvé – Saúl es declarado inaceptable para reinar sobre Israel.

El vocabulario que introduce la redacción deuteronomista refleja otra de las estrategias de olvido – del olvido del Saúl de las historias tempranas, en favor de una nueva caracterización de este personaje. Y no solo en función de la descalificación de Saúl, sino que vemos ya, en los textos que afirman el rechazo de Saúl, el anuncio de un nuevo elegido, un nuevo נגיד (13.14).

## 2.2 Terminología que transforma el personaje de Saúl

Una serie de términos y frases en los textos de redacción deuteronomista tienen un impacto particular en la interpretación (re-interpretación) del personaje de Saúl. Analizamos aquí tres de ellos: מאס (rechazar), בחר (elegir) y בקול שמע (escuchar la voz de/obedecer a).<sup>33</sup>

<sup>33</sup> מאס: 8.7 (2x); 10.19; 15.23 (2x),26(2x); 16.1,7; בחר: 8.18; 10.24; 12;13; 16.8,9,10; שמע בקול: 8.7,9,19,22; 12.1,14,15; 15.19,20,22(2x),24. Estos,

### Rechazar מאס

La palabra מאס (rechazar) en el relato de Saúl expresa el conflicto entre el pueblo y Yahvé: su petición de un rey es un rechazo del reinado de Yahvé (8.7; 10.19), y de la historia de liberación efectuada por Yahvé en favor de su pueblo (12.8-11). También expresa el conflicto entre Saúl y Yahvé. Saúl rechaza la palabra de Yahvé (desobedece), por lo tanto, Yahvé lo rechaza como rey (15.23, 26; 16.1). El problema entre Yahvé y el pueblo es trasladado de esta manera a Saúl. Yahvé no rechaza a su pueblo por haber pedido un rey, pero rechaza al rey elegido por el pueblo.

### Elegir בחר

Esto nos lleva al segundo término בחר (elegir). Tanto en 8.18 (“del rey que os habéis elegido”) como en 12.13 (“Aquí tenéis ahora al rey que os habéis elegido”), el pueblo es responsabilizado por la elección del rey. Pero según 10.17-26, texto de redacción deuteronomista, Yahvé eligió a Saúl como rey. ¿Cómo entender entonces, que Yahvé rechaza a quien eligió?

La caracterización de Saúl en este relato, y su relación con 16.1-13, es una clave para responder esta pregunta. En 10.17-27, Saúl es designado por suertes, es elogiado por su estatura y todo el relato está enmarcado por una exhortación de Samuel en contra de la monarquía. En la historia deuteronomista, la designación por suertes es usado únicamente en dos ocasiones más, ambas para identificar personas culpables de un delito (Acán en Jos 7.16ss; Jonatán

---

y otros que encontramos en los capítulos señalados (como: “los hice subir de Egipto”: 8.8;10.18;12.6), son identificados como términos característicos de la tradición deuteronomista por McKenzie, “Cette royauté qui fait probleme” en de Pury, *op.cit.*, 301; Nihan, *op.cit.*, 149-150 y Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992, 337, 341, 354, (este último no incluye la palabra מאס).

en 1 Sm 14.38-42).<sup>34</sup> El elogio de su estatura en boca de Samuel, junto con la afirmación, “¿Véis al que ha elegido Yahvé? (10.23-24), entra en juego con la elección de David en 16.1-13. Samuel identifica a Eliab, hermano de David, como el ungido, a partir de su apariencia y estatura. Yahvé lo corrige y corrige los criterios utilizado por Samuel para elegir un rey (16.6-7). Estos versos dejan en duda los criterios utilizados por Samuel para declarar a Saúl el elegido (בחר) de Yahvé en 10.24.

Sobre todo, este relato de la elección de Saúl se encuentra enmarcado por una fuerte crítica a la monarquía como rechazo de Yahvé. De la misma manera en que la unción de Saúl en 9-10 se ve reinterpretada por el conflicto entre Yahvé y el pueblo en el capítulo 8, aquí la elección (de Saúl por suertes, surge como una concesión a la insistencia del pueblo (10.19).

### ***Escuchar la voz* שמע בקול**

El uso de la frase שמע בקול (lit. escuchar la voz de), refleja igualmente una de las “estrategias” de la redacción deuteronomista en la deslegitimación del personaje de Saúl como rey. En el capítulo 8 esta frase marca el diálogo entre Samuel y Yahvé con el pueblo que pide un rey y enfatiza la distancia entre la voluntad del pueblo y la voluntad de Yahvé. La disposición inicial de Yahvé de “escuchar la voz del pueblo” (שמע בקול העם), sugiere que hay un reconocimiento de los problemas que enfrenta el pueblo en su liderazgo (expresados en las acciones indebidas de los hijos de Samuel), pero a la vez, hay un rechazo de la monarquía (como las naciones, v.5), como forma adecuada de liderazgo para Israel. La insistencia en tener un rey se expresa en el rechazo del pueblo a escuchar la voz de Samuel (מאן העם לשמע בקול יהוה).

<sup>34</sup> Cf. McCarter, *op.cit.*, 196; Caquot y Robert, *op.cit.*, 133.



La voz escuchada es la del pueblo, la voz negada por el pueblo es la de Samuel (representante de Yahvé). Así, se da inicio a la monarquía en 9.1 con base en la voz del pueblo, con plena conciencia (según la redacción deuteronomista), de que esta voz se opone al reinado de Yahvé.

Samuel introduce su discurso en el 12.1 con la afirmación: “he escuchado vuestra voz” (שמע בקול). Esta frase reafirma nuevamente la responsabilidad del pueblo en el establecimiento de la monarquía. Samuel anuncia, entonces, la condición necesaria para que Yahvé no castigue al pueblo por el mal/el pecado (12.17,19) que han cometido al pedir un rey: “escuchar la voz de Yahvé” (שמע בקול יהוה) (12.14,15). Temer a Yahvé, servirle, escuchar su voz y no rebelarse a sus órdenes es la exigencia que se establece para el pueblo y *para el rey*. De esta manera la monarquía es incorporada a la alianza entre Yahvé y el pueblo.<sup>35</sup> Se busca asegurar la soberanía de Yahvé: ya no es la voz del pueblo la que orienta el camino a seguir, sino la voz de Yahvé, sus órdenes y decretos.

En el capítulo 15 שמע בקול se convierte en una frase clave a partir de la cual se valora el cumplimiento de las condiciones establecidas en 12.14-15 para la permanencia de un rey. Saúl es acusado de no ejecutar el חרם (anatema) contra los amalecitas, según le había sido ordenado por Yahvé. Las palabras שמע בקול:

- Anuncian la orden de Yahvé.<sup>36</sup>
- Formulan la acusación contra Saúl: “¿Por qué no has escuchado la voz de Yahvé (שמע בקול יהוה)? (v.19).

<sup>35</sup> Nihan, *op.cit.*, 159-160; Caquot y Robert, *op.cit.*, 150-151; McCarter, *op.cit.*, 219-221.

- Sostienen la defensa de Saúl: “Yo he escuchado la voz de Yahvé (שמע בקול יהוה)” (v.20).
- Se encuentran en la declaración de castigo de Samuel: “¿Acaso se complace Yahvé en holocaustos y sacrificios como en escuchar la voz de Yahvé (שמע בקול יהוה)?” (v.22).
- Expresan la confesión de Saúl: “He pecado...porque tuve temor al pueblo y escuché su voz (שמע בקול).” (v.24)

El cumplimiento de las palabras de Yahvé, es la condición necesaria para permanecer en el reinado. Aunque Saúl afirma haber cumplido con dicha orden, el relato llega a su conclusión con una confesión en la que Saúl reconoce haber optado por la voz del pueblo en vez de escuchar la voz de Yahvé. Los parámetros establecidos en el capítulo 12.14-15 son, entonces, la regla por medio de la cuál Saúl es juzgado en el cap. 15: escuchar la voz de Yahvé (שמע בקול יהוה). Una comparación de 12.14 y 15.24 deja clara la intención del redactor de identificar a Saúl como quien quebranta los requisitos establecidos por Samuel en 1 Sm 12.14:

<p>Si teméis (ירא) a Yahvé y le servís, si escucháis su voz (שמע בקול) y no os rebeláis contra las órdenes (פה) de Yahvé... (12.14)</p>	<p>He pecado quebrantando la orden (פה) de Yahvé y tus palabras, porque temí (ירא) al pueblo y escuché su voz (שמע בקול). (15.24)</p>
---	---

<sup>36</sup> En este versículo, se utiliza la preposición ל en vez de ב, y el objeto de la escucha es el “sonido de las palabras”: שמע לקול דבר יהוה

En vez de temer a Yahvé y escuchar la voz de Yahvé, Saúl escucha al pueblo y teme al pueblo. Aquí encontramos el problema principal de la monarquía en el capítulo 8, que viene a enfocarse de manera particular en Saúl: la relación con el pueblo. Saúl representa un “modelo” de reinado a partir del pueblo y para el pueblo.<sup>37</sup> Esto, según la redacción deuteronomista, entra en contradicción con la relación de ambos con Yahvé.

La terminología que hemos analizado brevemente ofrece un ejemplo de cómo la redacción deuteronomista re-escribe la historia de Saúl – sin eliminar las historias tempranas – pero marcándolas con terminología que orienta teológicamente su lectura e interpretación. Según los términos analizados, Saúl es el rey que representa el *rechazo* del pueblo hacia Yahvé. Ha sido *elegido* por el pueblo, con base en criterios superficiales (apariciencia, estatura), mientras que el rey que Yahvé elige será escogido con base en su corazón. Saúl, además, es un rey que *no escucha la voz de Yahvé* y por lo tanto, es representado como rebelde ante la alianza establecida entre Yahvé-pueblo-rey.

Su unción se encuentra enmarcada literariamente por una fuerte discusión entre Yahvé y el pueblo – mediada por Samuel – sobre la forma que debe tomar el liderazgo en Israel para asegurar la soberanía de Yahvé.<sup>38</sup> Luego, Saúl pasa

---

<sup>37</sup> Cf. 1 Sm 13.7b-15a.

<sup>38</sup> Señala Walter Dietrich: “El tercer problema que pesa sobre la realeza de Saul, según el texto en su redacción deuteronomista final, se sitúa fuera de Saúl, tanto de su persona como de sus decisiones personales. Incluso antes de que aparezca como candidato para este alto puesto, ya ha habido un severo conflicto entre el pueblo y Samuel, o mejor dicho, entre el pueblo y Dios. La pregunta de fondo en 1 Sm 8 es si Israel realmente necesita un rey, o si este rey causará más daño que beneficio. El asunto no tiene que ver, ciertamente, con un rey específico, sino con la realza en general. Sin embargo, el fuerte conflicto, el resentimiento de

a representar – a encarnar, si se quiere - aquél estilo de monarquía establecido a petición (de la voz) del pueblo, una monarquía que Yahvé considera un rechazo de su soberanía (de su voz), una monarquía destinada al fracaso.

David, por otro lado, empieza ya en estos textos, y más aún en 16.1-13, a representar otro modelo de reinado. Ya no un reinado por proclamación, sino una monarquía de origen divino: “según el corazón” de Yahvé (13.14), “un rey para mí” (16.1), un rey elegido a partir de su corazón y no su apariencia (16.7). En Saúl, la redacción deuteronomista rechaza la propuesta de una monarquía vinculada con el pueblo, que responde a las necesidades y crisis del pueblo. Por su naturaleza un líder carismático debía depender del pueblo para asumir el poder. El modelo de David, sin embargo, está vinculado con Yahvé mismo, mientras que el pueblo queda del todo excluido.

### ***Una oposición fundamental***

La oposición entre la “voz del pueblo” y la “voz de Yahvé” que atraviesa la historia deuteronomista de la inauguración de la monarquía deja claro que la tradición deuteronomista condena la voz del pueblo. A la vez sostiene la autoridad del profeta como quien representa a Yahvé y comunica su voz (su voluntad). El conflicto entre el pueblo y Yahvé que se inicia en el capítulo 8, sale a relucir en esta “lucha de voces”. Pero detrás de esta lucha de voces, hay una lucha “del poder”: del poder de definir la identidad, la pertenencia al pueblo. Es, en otras palabras, un conflicto entre quienes representan el poder religioso/político, y quienes representan un proyecto/

---

Samuel, la amargura de Dios y las amenazas al pueblo y contra su terquedad, no son buenos augurios para cualquier rey que surja de este conflicto.” (*The Early Monarchy in Israel. The Tenth Century B.C.E.* Atlanta: SBL, 2007, 42).

modelo político y religioso diferente. En el fondo podemos vislumbrar diferentes comprensiones de Dios y de su forma de relacionarse con el pueblo, diferentes modelos de liderazgo y del vínculo entre el liderazgo y el pueblo.

Desde esta perspectiva, la voz del pueblo (vinculada a la figura de Saúl),<sup>39</sup> representa una propuesta teológica y política que es rechazada por los deuteronomistas. Según la redacción final deuteronomista, el pueblo no debe elegir al rey: Yahvé establece su rey y le garantiza el trono a su descendencia (2 Sm 7). El rey no es rey del pueblo, sino rey de y para Yahvé.<sup>40</sup> Las memorias de Saúl son identificadas por los deuteronomistas como una propuesta – un modelo, una identidad – social, religiosa y política inaceptable (aunque en los textos la discusión se plantea como un problema de lealtad a Yahvé). En este contexto, el “olvido” de Saúl y sus memorias es mucho más que el olvido de un personaje, es la erradicación (por medio de la reconfiguración) de la identidad social, religiosa, política de un grupo, comunidad o nación que se encuentra representada en las memorias de este personaje.

---

<sup>39</sup> No es casualidad que las frases “voz del pueblo” y “voz de Yahvé” dejan de aparecer en el texto una vez de David entra en escena a partir del 16.1. La frase שמע בקול יהוה, interesantemente, está ausente del relato de David y de los reyes de Judá. La volvemos a encontrar únicamente en 2 Re 18.12 como explicación de la caída del reino del norte (territorio identificado con el reino de Saúl) en manos del imperio Asirio.

<sup>40</sup> El espacio no nos permite profundizar en las implicaciones de esta afirmación, pero las rebeliones contra el reinado de David, y la división del reino posterior al reinado de Salomón sugieren lo que esto significó a nivel práctico: conquistas de territorio, centralización política y religiosa, enriquecimiento de la elite, grandes construcciones, levas de trabajo forzado, etc.

#### 4. La historia trágica de Saúl o una historia de olvido

Una figura trágica es lo que muchos y muchas autoras encuentran en el personaje de Saúl.<sup>41</sup> Gerhard von Rad lo expresa elocuentemente:

Pero la fe vio en él (Saúl) sobre todo al Ungido que escapa de la mano de Yahvé y abandona el escenario...; es decir al abandonado por Dios, al que ha ido de ilusión en ilusión, al desesperado que por fin será devorado por una oscuridad sin piedad. Las narraciones acompañan al desgraciado rey hasta el fin de su camino con profunda simpatía humana, desarrollando una tragedia que, en el último acto, adquiere una grandeza sublime. Nunca Israel ha creado una forma poética tan cercana al espíritu de la tragedia griega.<sup>42</sup>

Sugerimos, sin embargo, que este efecto trágico que evidencia el personaje de Saúl, es el resultado del trabajo redaccional efectuado a partir y alrededor de las historias tempranas acerca de este personaje, el cual desarrolla una nueva lectura e interpretación de la función de su personaje dentro de una problemática más amplia y propia de un contexto distinto. Es al colocar a Saúl en el contexto de la discusión teológica acerca de la monarquía, al convertirlo en la “prueba” o “encarnación” del estilo de monarquía inaceptable, que su personaje es percibido como víctima de circunstancias incontrolables. Lo anterior, junto con la combinación de

---

<sup>41</sup> Cf. Cheryl Exum, “Saul: the hostility of God” en *Tragedy and Biblical Narrative*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, 16-44; David Gunn, *The Fate of King Saul*. JSOTS 14. Sheffield: Univ. Sheffield, 1989. W. Lee Humphreys. “The Tragedy of King Saul” y “From Tragic Hero to Villain”, *The Tragic Vision and the Hebrew Tradition*. Eugene: Wipf & Stock, 2003, 23-66.

<sup>42</sup> Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento. Vol I*. Salamanca: Sígueme, 2000, 1989, 402.

relatos con perspectivas distintas – algunas indudablemente favorables al personaje de Saúl, otras sin duda desfavorables – nos encontramos ante la pregunta por la actitud en ocasiones injusta y sorprendentemente hostil de Yahvé hacia Saúl.<sup>43</sup>

Más allá de la historia de un personaje, la redacción deuteronomista de los capítulos 8.1-16.1-13 identifica dos modelos de monarquía, uno “divino” representado por David, el otro “humano” (del pueblo), representado por Saúl. Así se fundamenta la elaboración literaria y teológica de David como la medida a partir de la cuál los reyes de Judá son valorados. Independientemente del comportamiento en ocasiones ambiguo, en ocasiones reprehensible de David durante su reinado, a partir de Salomón, David es el modelo según el cuál los reyes deben “caminar”.<sup>44</sup> Igualmente, el pacto con David es la razón por la cuál Yahvé no destruye a Judá y Jerusalén, a pesar de su infidelidad.<sup>45</sup>

Es interesante que Saúl no se convierta, de la misma manera, en el modelo opuesto.<sup>46</sup> A pesar de la insistencia de las redacciones deuteronomistas en su desobediencia y su consecuente incapacidad de reinar, no es a Saúl que se atribuyen las malas acciones de los reyes de Israel, sino a Jeroboán, posterior a la división del reino. Es decir, si observamos la historia posterior, tanto en Reyes como en

---

<sup>43</sup> Gunn, *op.cit.*, 123-131, por ejemplo, sugiere que el rechazo de Saúl es casi un “desquite” por parte de Yahvé por la demanda de un rey que hace el pueblo (rechazando a Yahvé como rey). Exum encuentra dos fuerzas actuando en la historia de Saúl: “Saul se encuentra aprisionado entre su propia personalidad turbulenta y el antagonismo de Dios hacia la monarquía humana.”(*op.cit.*, 41).

<sup>44</sup> 1 Re 11.6; 11.33; 15.3; 15.11; 2 Re 14.3; 16.2; 18.3; 22.2.

<sup>45</sup> 1 Re 11.12, 15.4, 2 Re 8.19, 19.34, 20.6.

<sup>46</sup> Este papel lo asume Jeroboán con su establecimiento de santuarios en Betel y Dan (1 Re 12).

Crónicas, Saúl es recordado como preámbulo - intento fallido - de la monarquía en Israel. En otras palabras, Saúl, sus memorias y la conformación identitaria que las acompañaban, son eficazmente eliminadas – olvidadas – dentro del marco de la monarquía “oficial”, que empieza con David.

El nombre de Saúl pronto desaparece de los escritos bíblicos. Su última mención en 2 Samuel se encuentra en los apéndices al libro. El cap. 21<sup>47</sup> relata la ejecución de los descendientes de Saúl y el cap. 22 ubica el salmo de David en el contexto de la salvación de “todos sus enemigos y de la mano de Saúl”.<sup>48</sup> Desaparecida su descendencia, Saúl es relegado al olvido (aquí en el sentido literal) en la historia deuteronomista: 1 y 2 Reyes no lo mencionan ni una sola vez. David, al contrario, es recordado a lo largo de 1 y 2 Reyes, después de su muerte en 1 Re 2.1-12.<sup>49</sup> El único relato de la historia de Saúl que el Cronista incorpora a su historia es su muerte (1 Cr 10), como preparación para la instalación de David como rey sobre todo Israel (1 Cr 11).<sup>50</sup>

Las propuestas para contexto de las redacciones deuteronomistas van desde el siglo VII (reinado de Josías) hasta el exilio y postexilio. No entramos aquí en esa

---

<sup>47</sup> Relato que algunos autores ubican, en sentido cronológico, anterior a 2 Sm 9.1. Cf. P. Kyle McCarter, *II Samuel. Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1984, 262-264.

<sup>48</sup> Además, podemos mencionar la rebelión de Sebá en 2 Samuel 20. Sebá representa las tribus de Israel, ámbito del reinado de Saúl, y su rebelión incita separación de la casa de David (o sea Judá, en el sur).

<sup>49</sup> Su nombre aparece 76 veces.

<sup>50</sup> Tanto en 1 Cr 8.33-39 y 9.39-44 encontramos una genealogía de Nerquis-Saúl, que se extiende 12 generaciones después de Saúl. Este dato es interesante si tomamos en cuenta que según los libros de Samuel, e incluso 1 Cr 10.6, toda la casa de Saúl falleció, sea por guerra o por asesinato.



discusión. Sin embargo, cualquiera que haya sido el contexto de redacción, podemos afirmar que el relato refleja la necesidad de afirmar la legitimidad y viabilidad del reinado al estilo de David. Establece las bases para agrupar al pueblo alrededor de la figura de David (o la casa davídica/Judá) como símbolo de identidad, de esperanza futura, de modelo político, religioso y social, rechazando así cualquier pretensión de liderazgo de otra procedencia (¿Israel?), de otro estilo, etc. Lo que descubrimos, en la versión final del relato de los inicios de la monarquía, es el resultado de un proceso de selección, ubicación, e interpretación que responde a las condiciones del presente tal y como son percibidas por el grupo detrás de la (o las) redacción deuteronomista.

Pero así como la insistencia en la adoración exclusiva de Yahvé no significa que todo Israel adoraba solamente a Yahvé, sino que – como ha demostrado Morton Smith<sup>51</sup> – sugiere todo lo contrario; la insistencia en la elección divina del reino davídico y la dinastía davídica, no significa que haya sido aclamada *vox populi*. Al contrario, levanta la sospecha de que se mantuvo en medio de conflictos políticos y teológicos tanto internos como externos (Israel y Judá, por ejemplo), y de que esas memorias narradas han sido incorporadas a la historia oficial de manera estratégica. *No significa*, tampoco, que las memorias de otros grupos hayan desaparecido del todo, o que en la sociedad sólo haya existido una perspectiva, una versión, de la memoria de los inicios de la monarquía en Israel y del personaje de Saúl.

---

<sup>51</sup> Morton Smith, “Religious Parties Among the Israelites Before 587”. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*. London: SCM Press, 11-42. Traducción al español de este cap. “Partidos político-religiosos que conformaron el Antiguo Testamento” en *Aportes bíblicos* 4 (2007).

En los estudios de la redacción y producción de los textos bíblicos, incluyendo el papel de los grupos sociales y religiosos en dicha producción, sugerimos que es necesario reflexionar sobre cómo han sido transformadas y adaptadas las memorias integradas en los textos. Estas memorias representan no solo el recuerdo de algo sucedido, sino también las narraciones, los mitos, el folclor, las tradiciones y los ritos de la comunidad rememora. Esta tarea, para las ciencias bíblicas, se acerca al estudio de las tradiciones representadas en los textos y su *Sitz im Leben*, con el fin de explorar las instituciones y estructuras sociales de las cuáles podrían haber surgido y en las cuáles fueron transmitidas.<sup>52</sup> Pero esta exploración nos debe llevar a rastrear no solo las memorias asumidas por la historia “oficial”, sino también y como tarea primordial, las memorias e historias olvidadas, desplazadas, no contadas y “escondidas” entre las líneas de la historia oficial; las memorias e historias reconfiguradas a lo largo de la redacción y transmisión de las tradiciones y los textos y, sobre todo, del proceso de canonización.

El Antiguo Testamento mismo es un homenaje al olvido, ya que conserva las memorias de un pueblo insignificante, pequeño entre las naciones. Su identidad se establece con base en la memoria. Olvidar es perder la identidad, perder la tierra, perder su Dios. Pero el recordar inevitablemente implica olvidar, y el recuerdo de Israel en los textos bíblicos ha redundado – de manera particular- en el olvido de muchos otros y otras, por motivos literarios, religiosos, étnicos, de género. Desentrañando las estrategias del olvido en los textos – en su proceso de redacción, selección y configuración - podemos descubrir en nosotros mismos y nosotras mismas las múltiples formas en las que elegimos olvidar: por medio de la selección, reubicación, omisión, el narrar de otro modo y el traslado de énfasis en los textos que vivimos y narramos cada día.

---

<sup>52</sup> Ronald Hendel, “The Exodus in Biblical Memory” en *Journal of Biblical Literature* 120/4 (2001) 603.

Jonathan Pimentel

## Repensar la religión: notas críticas para una reflexión teológica costarricense

*Al teólogo costarricense Victorio Araya*

### **1. Introducción: Importancia y límites del trabajo**

El libro *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento* del sacerdote dominico J. Amando Robles es el intento de ubicar el quehacer teológico y las prácticas religiosas en general, con mayores aspiraciones explicativas que se ha escrito recientemente en Costa Rica. El texto incluye referencias y discusiones sobre las mutaciones en las prácticas religiosas, una forma de comprender y ponderar esas variaciones y una propuesta teológica que quiere ser capaz de condensar e interactuar con este nuevo escenario socio religioso. *Repensar la religión* es importante porque las prácticas religiosas, aunque se implican con las tramas sociales básicas

---

Jonathan Pimentel Chacón: Magister en Teología. Profesor de teología sistemática en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica.

y en muchos casos les proveen un horizonte, son poco o nada estudiadas en Costa Rica. Procurar determinar qué son las prácticas religiosas, cuáles son sus alcances socio culturales actuales y cómo se puede producir una o varias teologías desde esa discusión es un esfuerzo meritorio, independientemente de su enfoque o conclusiones. Luego, en segundo lugar, y aunque únicamente puede señalarse, en la Costa Rica de la transición entre siglos, las prácticas y actores ligados con creencias o instituciones religiosas han adquirido y se les ha asignado una significación social importante. Por otra parte, el texto ha sido escasamente debatido, al menos en Costa Rica.

Este ensayo señala y discute algunas tesis del libro de Robles. Interesa de manera particular indicar los presupuestos y contexto argumentativo de la primera parte de *Repensar la religión*<sup>1</sup> y ponderar su valor epistémico o heurístico para una teología costarricense. En relación al libro de Robles este trabajo es breve y por lo tanto en ocasiones únicamente indica campos temáticos para que otros lectores interesados produzcan sus propias lecturas y valoraciones. Los núcleos temáticos de los que me ocuparé aquí son los siguientes: a) continuidad y discontinuidad con las tradiciones religiosas, b) crisis de la religión y conocimiento silencioso, c) Modelo epistemológico y metodológico de M. Corbí. En cada uno de estos campos temáticos realizaré discusiones específicas sobre conocimiento, creencia y cultura.

## **2. Continuidad y discontinuidad con las tradiciones religiosas**

Aunque no forma parte del texto redactado por Robles, conviene detenerse en la presentación del libro escrita por

---

<sup>1</sup> Amando Robles, *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*. Heredia: EUNA, 2001, 15-162. El trabajo consta de tres partes. Me ocuparé de la parte II y III posteriormente en artículos separados.

M. Corbí. Se puede decir desde ya que *Repensar la Religión* es un intento por establecer un diálogo capaz de llevar a sus últimas, o al menos que pueda señalar las más decisivas, consecuencias de la propuesta epistemológica y metodológica elaborada por Corbí para comprender las transformaciones sociolaborales y culturales occidentales.<sup>2</sup> De la presentación de este autor interesa comentar una afirmación que vincula religión y cambios culturales. Al parecer, y aunque no se desarrolle la idea, existe en las tradiciones religiosas un núcleo o matriz constante y perenne que no muta a pesar de las transformaciones culturales. En el párrafo siguiente, y sin explicar la variación analítica, Corbí transforma esa matriz en una verdad. Las tradiciones religiosas poseen, a pesar de transformaciones culturales, una verdad autónoma. Esta verdad nos sostiene como humanos.

El estudio de Robles, en opinión de quien presenta su libro, pretende explicitar la verdad de las tradiciones religiosas, pero desde la desnudez y el vacío de una investigación que no asume como propios los “cuadros de referencia” que sin ninguna justificación reclaman autoridad interpretativa perenne. Analíticamente, se separa y distingue la verdad, que no cambia, de las formas de comprenderla y expresarla, que cambian y que pueden impedir acercarse a la verdad de las tradiciones religiosas. Situado de esta forma, *Repensar la religión* parece ser una indagación sobre “la esencia de la religión” y sus posibles manifestaciones socio históricas. Como religiones y teologías son producciones humanas, el sentido de una distinción como la de Corbí debe leerse antropológicamente: en las tradiciones religiosas los seres humanos han expresado sus valores y aspiraciones más importantes o esenciales y éstas no varían. Varían en cambio las tradiciones religiosas y en su transformación pueden negar los valores y aspiraciones que debían expresar y potenciar.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, 24.

No existe discontinuidad con lo esencial que pretenden comunicar las tradiciones religiosas pero sí con sus formas de expresión, administración y valoración. Todavía puede decirse algo más al respecto de esta distinción. La idea de que es posible determinar uno o varios rasgos esenciales, por comunes e invariables, en los seres humanos y sobretodo expresados en sus prácticas religiosas no es una tesis particular de Corbí y puede decirse que constituye una tendencia relativamente arraigada entre los estudiosos europeos.<sup>3</sup>

### 3. Crisis de la religión y conocimiento silencioso

Robles distingue entre su planteamiento sobre la crisis de la religión y los planteamientos de las teorías del secularismo. De esta distinción despliega una conclusión polémica que pretende señalar la novedad de su abordaje. Las teorías del secularismo acentuarían el alejamiento y ruptura radical entre la modernidad, los procesos de modernización<sup>4</sup> y las religiones y, más precisamente, las instituciones religiosas y sus formas de comprender y organizar la vida humana. Otros autores, que también se desligan de las tesis secularistas, aceptan sin embargo que la modernidad y los procesos de modernización producen transformaciones en las religiones y, quizás más importante, en las nociones de lo sagrado. Lo que pretenden indicar es que las instituciones religiosas mutan su auto-comprensión y esta mutación supone un desplazamiento en su importancia o lugar social. La tesis inicial de *Repensar la religión* es que si bien es cierto las religiones no han desaparecido, no es acertado suponer que

---

<sup>3</sup> Ver Juan Antonio Estrada, *Por una ética sin teología*. Madrid: Trotta, 2003, 11-23.

<sup>4</sup> La distinción es de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. La experiencia de la modernidad. México, D.F.: Siglo XXI, 1981.

únicamente se han desplazado o variado sus funciones. Lo que ocurre con estos abordajes, indica Robles, es que no vinculan las transformaciones socio culturales actuales con las religiones, su presente y posibles desenlaces. La tesis es que la religión de creencias tenderá a desaparecer, al parecer irremediablemente, en las sociedades de conocimiento, y dará paso a una religión de conocimiento. Estas sociedades y sus religiones no existen todavía.<sup>5</sup> Pero existen indicios o marcas culturales, que leídas desde la propuesta de M. Corbí, anuncian su surgimiento. Antes de presentar la propuesta Corbí-Robles es necesario realizar una mención sobre una demarcación que Robles le impone a su obra.

### 3.1. *Conocimiento y paradigma*

Aunque no se especifica el sentido que se asigna a la noción de paradigma, el desarrollo general de la primera parte de *Repensar la religión* se acerca a uno de los rasgos que le otorga T.S Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*: paradigma expresa, entre otras cosas, una ruptura o discontinuidad con los procedimientos (epistemología si se quieren utilizar los términos de Robles) anteriores de hacer “ciencia”. Las referencias de Kuhn ligan paradigma con el ejercicio de la ciencia normal (la producida por la comunidad de los científicos). La ruptura con el paradigma anterior sucede por el esfuerzo de un científico o un grupo de ellos

---

<sup>5</sup>Leído linealmente, el libro de Robles — una exposición de 378 páginas— se ocupa de indicarnos que estamos ante un suceso fundamental para la historia del mundo, suceso cuyos signos son la modificación de la matriz socio laboral occidental, aunque no logra demostrar eso, y el consiguiente agotamiento o extinción de toda alternativa sistemática a él, este último aspecto no es comentado en la obra pero se sigue de la argumentación general de Robles. Estos signos, concluye Robles, tal vez nos transformen en testigos no sólo del fin de una época o de una determinada fase histórica, sino del final de la religión tal y como hasta ahora existió: La liquidación, natural en esta nueva fase de la evolución cultural humana, de la religión de creencias.

por situar y procurar resolver un tema o problema a partir del alejamiento consciente de los procedimientos habituales que la comunidad de los científicos ha seguido para resolver el mismo tema o problema. En esta visión los enfoques y modos de abordaje de, en este caso la religión, se suceden mediante revoluciones. El carácter que le asigna Robles a la distancia y novedad de su acercamiento al tema de la religión tiene las características de la idea de paradigma de Kuhn.<sup>6</sup> Lo que interesa subrayar aquí es que *Repensar la religión* es un texto de interacción y diálogo con, lo que Robles imagina, la comunidad de los científicos de la religión y la forma mediante la que éstos avanzan en la comprensión de su objeto de estudio. Esta demarcación la establece el mismo autor de manera voluntaria.

El conocimiento, para Robles, tiene dos posibles alcances o especificidades. Existe un tipo de conocimiento vinculado a la tensión vida-muerte. Este conocimiento surge como producto particular de la lucha humana por vivir. Condensa entonces facultades prácticas y especulativas. Su centro, la tensión vida-muerte, incluye no únicamente al sujeto cognoscente sino también las condiciones materiales y simbólicas que le permiten existir. En *Repensar la religión* este tipo de conocimiento se caracteriza como dual y se especifica que esta dualidad consiste en la escisión sujeto – objeto. Es decir, en la diferencia que Robles no especifica si es epistemológica, ontológica o ética, entre quien observa y es observado. El otro tipo de conocimiento supone que la distinción entre sujeto – objeto no es válida. A este conocimiento se le caracteriza como silencioso y es, según Robles, el tipo de conocimiento propio de la religión. A partir de esta caracterización, que funciona nuevamente para distinguirse de otros autores, se clarifica que:

---

<sup>6</sup>T.S Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducido del inglés. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1979, 236. Robles también utiliza paradigma como sinónimo de matricial o estructural, pero en la presentación de su perspectiva de análisis se acerca más al uso de de Kuhn.



Por conocimiento de creencias no sólo entendemos aquí un conocimiento no verificado, que opera con base en autoridad y revelación, atentatorio contra la autonomía y subjetividad de la persona o, mejor dicho, contra la creatividad y la libertad que caracterizan al conocimiento actual... sino este mismo conocimiento actual aplicado al conocimiento religioso. Y ello porque se trata de un conocimiento representacional, dual, y en último término, de estructura egocentrada.<sup>7</sup>

El conocimiento de creencias incluye, como deficiencia, su incapacidad para comprobar sus aserciones inmediata o mediatamente. Lo cual lo hace inútil o irrelevante. Para sostenerse y desplegarse este conocimiento, al no poder remitirse a su importancia humana, debe vincular su importancia a un tipo particular de poder: el ofrecido por una divinidad que decide comunicarse y, al mismo tiempo, depositar su comunicación en una institución o instituciones. Éstas funcionan como “comunidad interpretativa y reguladora” con rasgos excluyentes. La función, auto-asignada, para interpretar y regular la comunicación o revelación divina es un correlato del intento y efectiva coerción del despliegue de la autonomía y subjetividad humanas.

El conocimiento actual, que Robles no caracteriza todavía, se fundamenta, por el contrario, en la autonomía, creatividad y subjetividad humanas. El carácter básico de este conocimiento, sin embargo, no es compatible con el conocimiento religioso basado en las creencias. Este tipo de conocimiento no posee creencia alguna, ni puede, o al menos no debe, ser representado racionalmente. Su alcance y mayor importancia es no escindir lo real en planos ontológicamente distinguibles, sino unificar a través de una experiencia inconmensurable de admiración y recogimiento toda la

---

<sup>7</sup> Amando Robles, *op.cit.*, 42.

existencia humana. Esta experiencia y el conocimiento que produce tienen carácter procesual. Pero este proceso no hace referencia a la capacidad acumulativa del ser humano para comprender algo distinto a sí mismo, aunque incluye la referencia a la vida de los verdaderos maestros espirituales. Este conocimiento, por su carácter sublime, no puede ser comunicado en la forma como se comunican otras experiencias. Sobretudo las ligadas a la tensión vida – muerte. No porque aquellas sean superiores a éstas sino porque tienen, las primeras, un carácter no funcional y las segundas uno funcional. No es auténtico conocimiento religioso aquel que sea funcional a la tensión vida – muerte. Este carácter no funcional y contemplativo parece ser la esencia a la que hacía referencia Corbí en la presentación del libro.

### **3. M. Corbí: Modelo epistemológico y metodológico**

En *Repensar la religión* la presentación del modelo epistemológico y metodológico de Corbí está precedida por comentarios breves a textos de tres autores,<sup>8</sup> que según Robles, son referentes en el estudio de la religión y/o lo religioso en lengua castellana. Con independencia de esta valoración interesa mencionar las insuficiencias que el autor cree encontrar en esos abordajes. La primera de estas limitaciones se ha mencionado antes y consiste en no relacionar, quizás porque no es evidente, pero diré más sobre eso adelante, los cambios inéditos que están en curso con las prácticas religiosas. Esto, la incapacidad de discernimiento sociológico, ocasiona un posicionamiento epistemológico equivocado del tema de la religión. Las características fundamentales de estas insuficiencias sociológicas y epistemológicas son: criterios esencialistas con respecto al ser humano, incapacidad de

---

<sup>8</sup> Los autores son X. Pikaza, M. Velasco y Andrés Torres Queiruga.

criticar (en el sentido kantiano) las ortodoxias religiosas. Los autores que Robles comenta, según su valoración, no poseen criterios adecuados para comprender los cambios socio culturales en curso, sostienen una antropología esencialista y se incapacitan, por fidelidad a ortodoxias religiosas, a someter al juicio de la razón crítica los postulados fundantes de sus tradiciones. Padecen de limitaciones científicas. Por eso, asevera el autor, que:

Podemos afirmar que para abordar de manera pertinente lo religioso en la situación actual precisamos proceder con un enfoque y un método que nos permita dar cuenta de la profundidad de los cambios que están teniendo lugar en la forma de vida, en la cultura y en la religión como parte de éstas; un enfoque y un método que nos permita hallar indicadores objetivos seguros, verificables, y no meramente aproximativos, de los cambios. De la misma manera, necesitamos establecer objetivamente por qué en la situación actual, en las sociedades de innovación y creación continuas de conocimiento, la religión ya no puede reproducirse en forma creíble como hasta ahora ha sido, sistema creado con base en el conocimiento representacional dando sentido a la vida, a la historia, a todo el proyecto humano y, en cierto modo, a todo lo real en fin, constituyendo una ética de referencia religiosa; y, por último, explicar por qué la única religión creíblemente posible, en la nueva sociedad y en la nueva cultura, es la religión que opera con base en el conocimiento no dual, el conocimiento silencioso.<sup>9</sup>

Tal enfoque y método lo encuentra el autor, como se mencionó desde el inicio, en la propuesta epistemológica y metodológica de M. Corbí. Conviene destacar, aunque la cita anterior lo comunica adecuadamente, que en esta presentación no interesa discutir la validez del modelo sino vincularlo con la tesis según la cual la religión será conocimiento silencioso o no será.

---

<sup>9</sup> Amando Robles, *op.cit.*, 103-104.

Es hasta la página 105 que Robles nos presenta su interpretación de Corbí. El modelo en cuestión asevera que existe una relación intrínseca o no escindible entre biología y cultura. Las necesidades biológicas, necesidad de vivir, producen cultura o culturas. Éstas ofrecen en su desarrollo los elementos instrumentales que permiten al ser humano producir y reproducir su existencia. La relación determinante es entre estructura o esquema sociolaboral y el modelo o esquema cultural. No se establece la razón por la cual en una línea se habla de biología y en otra se identifica biología con esquema sociolaboral y, además, se distingue de la cultura. Si se obvia esto se puede decir que la tesis básica es que los cambios en el esquema sociolaboral, sobretudo cuando son radicales y estructurales, implicarán en corto o mediano plazo cambios “de la misma naturaleza en el paradigma cultural y axiológico que programa los seres humanos en su existencia social y cultural”.<sup>10</sup> Robles parece advertir la levedad de esta descripción y desea agregar algo más. Y dice, al explicar el concepto de totalidad de Corbí, que:

Dada la correspondencia directa existente entre los esquemas de las diferentes dimensiones o campos del vivir humano, el cambio profundo, verdaderamente estructural, en uno de ellos arrastra, implicándoles el cambio correspondiente, a todos los demás.<sup>11</sup>

La diferencia de esta cita con la anterior es que se omite la acción de determinar y moldear contenida en el verbo programar. Al parecer lo religioso y lo sagrado, dentro de esta trama de programación basada en necesidades biológicas, poseen una dinámica diferenciada. Lo sagrado, eje o vértice del sistema axiológico humano, adquiere carácter de valor absoluto: es lo que en cualquier cultura humana permite y ayuda a vivir y sobrevivir.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 107.

La religión toma de la forma de vida lo que en ésta es incondicional para el ser humano, que es lo que le permite vivir y no morir, la significatividad de la que no puede prescindir, la más básica y fundamental, lo traduce en términos religiosos y los sacraliza absolutizándolos.<sup>12</sup>

No se establece la razón o razones por las que la religión pasa de ser un producto del poder simbolizador y catalizador humano, a ser una especie de agente que produce, ordena y organiza los valores humanos secundarios y los sintetiza en un valor incondicional. Este valor, la religión que ahora es un agente, lo resemantiza y con esto lo absolutiza. La religión así entendida puede cambiar sólo como resultado de variaciones como la de “una sociedad dinámica, de creación y libertad de conocimiento” donde ahora lo más sagrado es el ser humano mismo. Esto significa, en breve, que en esta sociedad, que Robles entrevé en un entramado complejo de procesos, la vida del ser humano, tal y como soñaban diferentes “maestros espirituales”, ahora se ha convertido en fin y nunca en medio. La racionalidad de la sociedad del conocimiento se orienta hacia la satisfacción de las necesidades humanas y de la plena realización de sus actuales posibilidades, eso, al menos, es lo que se desprende inicialmente de la presentación de Robles. Antes de comentar específicamente lo que en *Repensar la religión* se denomina “sociedad actual”, se describen las articulaciones axiológicas en cinco tipos distintos de sociedades.<sup>13</sup> La descripción desea probar una tesis: después de un largo período, que comprende básicamente toda la historia humana, la humanidad completa está dejando atrás el sistema agrario, y sus variaciones, y produce actualmente una cultura completamente nueva basada en el conocimiento e innovación.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 110-134.

### 3.1 Nueva sociedad: Sociedad del conocimiento

Robles caracteriza la nueva sociedad como dependiente del conocimiento. Por eso aquí se sintetiza su exposición con la imagen de sociedad del conocimiento. Aunque no pueda exponerse exhaustivamente el concepto, que Robles estima parte de las ciencias sociales, hace referencia al menos a tres rasgos elementales, que se profundizarán y extenderán progresivamente. En primer lugar, que en la configuración mundial actual la ciencia, tornada cada vez más tecnología, constituye una forma irreversible de comprensión y alineación, en el sentido de proyección, de nuestro mundo. En segundo lugar, la comprensión y proyección que le asigna la producción y desarrollo tecnológico a esta nueva sociedad es de tipo pragmático y consiste en la resolución de aporías de carácter instrumental. El tipo de conocimiento que produce es instrumental y por principio hace abstracción de cualquier pregunta o asunto que exceda la resolución de problemas funcionales. En tercer lugar, este conocimiento, para ser tal, debe mostrar su capacidad para solucionar este tipo de problemas. Para ello necesita, según Robles, no ser axiológico. Estos tres rasgos tienen un corolario: estos sistemas de producción de conocimiento e información son parte de un nuevo paradigma cultural. En el cual:

La realidad se ha vuelto sistema de sistemas, donde ninguno es superior o más importante que otro, en una red de redes, como Internet, donde no hay un centro. El nuevo paradigma cultural no es céntrico. Y no admite ninguna articulación sobre él con esas aspiraciones. En fin, en el sentido valórico tampoco queda lugar para la relación valórica sujeto – objeto. Todo es sujeto y objeto, nosotros somos naturaleza, materia, polvo de estrellas, como suele decirse, y todo es en nosotros sujeto, realidad llamada a desarrollarse como aparece, sistema de sistemas. Por las mismas razones desaparece también, como carente de sentido, la separación entre espíritu y materia, natural y sobrenatural, temporal y eterno.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, 138.

Por una parte, entonces, el “nuevo paradigma cultural” descentraliza el saber. Procura además una eclosión de centros o producir un mundo policéntrico donde las distinciones de tipo cualitativo para diferenciar grupos o personas no son admisibles como argumentos. Es el mundo de la red de redes. Red de redes remite, como imagen, a una producción comunitaria o universal de conocimiento, aunque éste sea particularmente instrumental. La sociedad de Robles incluye una humanidad de comunicación y consenso en la que se debaten y resuelven, desde el ámbito digital, los temas/problemas que se estiman más importantes para la vida y sobrevivencia humanas. Que este proceso no sea céntrico admite además que este tipo de sociedad ha alcanzado ya un desarrollo tal vez no igual pero sí suficiente en todos los sitios de la tierra. Este mundo policéntrico, inéditamente democrático y, al mismo tiempo despersonalizado, vuelve a colocar en el centro de sus discusiones el tema occidental del sujeto. Lo coloca pero únicamente para descolocarlo y anunciar que ya no hay sujeto o, más precisamente, que ya no hay ni sujetos ni objetos, lo que existe es un sistema de sistemas. Una máquina enorme donde desaparecen las particularidades o escisiones dualistas, producto de las limitaciones científicas anteriores, en orden a la resolución de problemas funcionales: cómo hacer que las computadoras almacenen mayor cantidad de información en espacios cada vez más pequeños. Las computadoras, dicho sea de paso, también son sujetos-objetos.

Los comentarios que siguen a la descripción de la sociedad actual son, aunque no únicamente, reiteraciones de la tesis central del trabajo: la religión debe ser conocimiento silencioso o no ser. Antes de referirme a los nuevos tópicos que aparecen hacia el final de la primera parte de *Repensar la religión*, es necesario realizar una integración breve de lo hasta aquí expuesto. Hasta aquí Robles pretendió mostrar la necesidad y posibilidad de la comprensión y vivencia de la religión como conocimiento silencioso. Caracterizó,

inicialmente, en qué consiste ese conocimiento y sobretodo lo que no es. También, y quizás es lo más importante de esta sección, distinguió su abordaje de otros y además lo caracterizó. Explicó que en una sociedad basada en el conocimiento funcional, vale decir la primera sociedad de este tipo, ya no puede sobrevivir una religión de creencias. Esta relación de exclusión se explica, según el autor, porque a todo cambio sociolaboral le sigue un cambio de la base cultural y axiológica, y las religiones son expresiones culturales.

En las páginas finales de esta primera sección se introduce una discusión esbozada anteriormente, pero que es desarrollada únicamente hasta ahora. Se trata de una motivación del estudio de Robles. Dentro de los textos secundarios que componen esta primera parte de *Repensar la religión*, estos son la necesidad de una religión del conocimiento silencioso y la presentación del modelo de M. Corbí, aparece un texto secundario más: el deseo de que la religión o lo que venga en su lugar, no pierda, sino que obtenga mayor credibilidad. He dicho que esta es una motivación porque el autor, a parte de una breve mención sobre el posible sentido de la religión en una sociedad de conocimiento no axiológico, no ha desarrollado ninguna razón para que la religión continúe existiendo. Al parecer no hay ninguna y entonces lo que resta es modificar la noción de religión y, si fuera posible, dejar de hablar de religión. La credibilidad de la religión se encuentra en su capacidad de aceptar el rango epistemológico de su estricta competencia: el de la experiencia trascendental de la realidad. Es decir no una experiencia cualquiera sino una tremenda y fascinante, que logre conmover la totalidad de la subjetividad y que pueda ser verificable e incluso imitada. Una nueva, aunque latente en cada uno, manera de mirar, acercarse y palpar el todo de lo real sin necesidad de remitirse fuera de uno mismo o de su espacio tiempo particular, ese es el camino o rango epistemológico que le compete a la religión. Explicar, valorar



o proyectar la sociedad no es tarea de la religión. Tampoco crear y sostener instituciones. En opinión de Robles este rango que él le asigna a la religión se distingue del positivismo, que no reconoce ningún alcance epistemológico a la religión, del agnosticismo, que estima imposible el conocimiento religioso, de la posición religiosa confesional clásica y actualizada, que es todavía en cualquiera de sus modalidades religión de creencias. También se distingue, según el autor, de los intentos de hacer concordar la racionalidad científica con la religiosa y, como ha dicho antes, su abordaje se distingue de la Nueva Era, al que estima una forma de concordismo exacerbado.

#### **4. Repensar la religión: Insuficiencias y posibilidades**

##### ***4.1. Elementos para una discusión de Repensar la religión***

El trabajo de Robles puede ser analizado y comentado desde muy variados puntos de vista y desde distintas perspectivas teóricas. En lo que aquí interesa, se examinará escuetamente el valor de su «base epistemológica» - cuestión que nos pondrá en camino de apreciar las características de un trabajador intelectual del mundo que ha superado la etapa agraria -, y las implicaciones que pueden derivarse de ese valor o disvalor, su imagen de “las sociedades del conocimiento y la religión como conocimiento silencioso” - con el fin de determinar si se trata de un concepto o sólo de una imagen ideológica -, su nivel de comprensión y manejo de expresiones como «conocimiento» y «religión de creencias»- puesto que lo ya definitivamente superado o lo que inevitablemente lo será, no por ello es aniquilado-, el valor analítico de su afirmación acerca de la inexistencia de alternativas epistemológicas al modelo de M. Corbí para comprender los cambios culturales en curso y el papel que

debe ocupar la religión en ellos - asunto que, por lo demás, constituye el centro real de la primera parte de su libro- y su valoración, como pensador de la era post-agraria, del Tercer Mundo.<sup>15</sup> Por razones de espacio no es posible desarrollar aquí todas las especificaciones críticas, es decir, no se intentará cerrar el discurso.

Ya se ha indicado que Robles inicia su estudio al distinguir su enfoque de las teorías secularistas y de las teorías del desplazamiento o mutación de lo sagrado al interior de la modernidad. Además agrega que tales enfoques, con variantes leves, constituyen, sobre todo el último, el enfoque dominante entre los estudiosos de la religión. Para Europa, el contexto de interlocución de *Repensar la religión*, la descripción es, por recortada, insuficiente. Desde inicios del siglo XX y hasta ahora, los estudios que quieren referirse a la religión y las prácticas religiosas sobrepasan el contexto de discusión que señala Robles.<sup>16</sup>

#### **4.2. Danièle Hervieu-Léger: La descomposición y recomposición de la religión**

En la transición entre siglos la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger destaca que en el caso Europeo las religiones institucionales<sup>17</sup> viven un momento de repliegue – al parecer definitivo - y que eclosionan las nuevas creencias contemporáneas basadas en la subjetividad individual. Admite, igualmente, que si bien es cierto que la religión o religiones

---

<sup>15</sup> Mundo(s) precariamente o no industrializado(s).

<sup>16</sup> Una bibliografía amplia de los estudios europeos y estadounidenses sobre las religiones en Sabino Acquaviva y Enzo Pace. *La sociologie des Religions*. Paris: Cerf: 1994; Michele Dillon, editor, *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; J.P. Willaime. *Sociologies des Religions*. Paris: P.U.F., 1995.

<sup>17</sup> Ver el informe de esta autora sobre la situación de la religión en Francia en Danièle Hervieu-Léger, *El estado de las religiones en Francia*.

no pueden, en la modernidad europea,<sup>18</sup> determinar el sentido y proyección de la sociedad eso no significa de ninguna manera que esas sociedades se han convertido mecánicamente en sociedades extrañas a las religiones de creencias.<sup>19</sup> Vincula su diagnóstico sobre la imposibilidad de las religiones como reguladoras de la vida social con “la extrema celeridad con que se da la innovación, el hecho sobretudo de que no hay límite que se pueda interponer a la capacidad humana de desarrollar el conocimiento científico y de dominar al mundo con la técnica”.<sup>20</sup> La autora estima que este es un contexto cultural particularmente novedoso y, entonces, las posibilidades de conocimiento humano no poseen o no deben tener limitaciones religiosas. Lo que ocurre con las religiones de creencias en este contexto cultural es que los creyentes construyen relaciones flexibles y destinadas a satisfacer necesidades personales. Las creencias se mantienen pero el vínculo establecido con ellas no está mediado por instituciones religiosas y, entonces, la migración o desplazamiento entre creencias es fluido. Lo que está en crisis, para utilizar la imagen de Robles, son las instituciones que regulan o intentan regular las creencias. Esta situación produce una desregulación del creer y no una inevitable disolución de las instituciones en las religiones de creencias. Según la socióloga francesa no existe contradicción alguna entre el conocimiento científico y las creencias religiosas, sobretudo las ligadas al sentido o proyección del mundo de

---

<sup>18</sup> Esta imagen puede equipararse a la sociedad industrial científico tecnológica de Robles.

<sup>19</sup> Danièle Hervieu-Léger, “Individualización de la fe y ascenso de los integristas en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente” en Néstor Da Costa, Vicent Delecroix y Erwan Dianteill, orgs, *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías, conceptos, métodos en América Latina y Europa*. Montevideo: CLAEH, 2007, 65-80.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 66.

vida.<sup>21</sup> Lo que acentúa esta perspectiva no es la pérdida o el retorno, sino la descomposición y recomposición de la religión en esta etapa de conocimiento e innovación constante de la modernidad europea.

La interiorización afectiva de la presencia de lo divino en uno mismo permite enfrentarse a la experiencia de un mundo donde Dios ya no actúa, y agudiza, al mismo tiempo, esa prueba del vacío que marca la entrada en la modernidad (sic). Las dos representaciones enfrentadas – la del Dios íntimo y la del Dios lejano – constituyen juntas la figura de transición a partir de la cual el individualismo religioso pudo componer con el individualismo moderno lo que se está imponiendo en la cultura de Occidente (sic).<sup>22</sup>

Con independencia del uso de nociones como modernidad y occidente y su generalización apresurada, esta autora brinda una abordaje distinto al de Corbí-Robles desde premisas socio culturales semejantes y con el deseo de referirse al contexto europeo: las instituciones religiosas, las creencias religiosas y los cambios socio culturales se interrelacionan. Pero de esas relaciones, según Hervieu-Léger, no resulta la superación o inclusive la necesidad de superar las religiones de creencias.<sup>23</sup> El mismo movimiento vertiginoso de este contexto europeo las retorna para que ahora sean administradas por el creyente.

---

<sup>21</sup> Otro autor francés que comparte una posición semejante es Frédéric Lenoir, *Las metamorfosis de Dios*. La nueva espiritualidad occidental. Traducido al español por María Hernández. Madrid: Alianza, 2005.

<sup>22</sup> Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le Converti, la religion en mouvement*. Paris: Flammarion/Champs, 1999, 173.

<sup>23</sup> Esta autora afirma en una larga discusión que las creencias no son exclusivas de las religiones, sino que la modernidad y la nueva época en curso también producen y distribuyen creencias. Ver Danièle Hervieu-Léger, *La Religión pour Mémoire*. Paris: Cerf, 1993, 155-156. Ahí señala que las creencias son significativas no porque se correspondan entre sí,

### **4.3. Peter L. Berger y Thomas Luckmann: la religión como oferta de sentido**

Peter L. Berger y Thomas Luckmann en *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* vinculan sus comentarios sobre la pérdida y la reconstitución del sentido en “la modernidad” con la religión.<sup>24</sup> Antes de introducir su discusión específica sobre lo religioso y la producción de sentido, los autores han concluido que estamos en un cambio de época y que, los fundamentos materiales e ideológicos de esta nueva época son irreversibles. Este carácter irremediable del proceso hace que tanto religiones como instituciones religiosas debiliten su capacidad de cohesionar y simbolizar significativamente. La nueva época produce una acelerada dinámica de los lugares de producción y distribución de sentido. Las sociedades actuales, si desean existir, no pueden restringir el proceso de destrucción y restitución del sentido. Esto incluye la radical autonomía de los individuos para decidir sobre sí mismos y sobre su mundo inmediato. El individuo de Berger y Luckmann se relaciona con lo real social como un comprador de ofertas de sentido. Estas ofertas poseen, en el mundo supermercado de estos autores, el mismo rango de validez inicial.

Este pluralismo producirá «el problema de la credibilidad», para socavar las pretensiones de verdad absoluta de las visiones religiosas tradicionales y relativizar su identidad

---

sino porque separada o conjuntamente ofrezcan sentido y coherencia subjetiva a aquellos que la poseen. En otra parte dice que las creencias religiosas son “un conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que no provienen del dominio de la verificación, de la experimentación, y, más abarcativo, de los modos de reconocimiento y de control que caracterizan el saber, sino que encuentran su razón de ser en el hecho que ellas dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que la tienen”, 105.

<sup>24</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*. Gütersloh: Bertelsmann, 1995.

establecida y hasta el momento poco cuestionada. Es más, allí donde las iglesias o instituciones religiosas cristianas pierden el monopolio religioso y se ven obligadas a competir con otras visiones religiosas del mundo este problema se agudiza. Desde este momento, la religión no puede seguir siendo impuesta, sino que ha de ser vendida. El pluralismo se convierte, prioritariamente, en una situación de mercado. Se vinculan dos procesos. Por una parte, el proceso de privatización (o subjetivización) creciente de la religión en el mundo contemporáneo coincidiría con el de especialización institucional de la religión. El fenómeno religioso sobrepasa los estrechos límites de las instituciones religiosas y se filtra en la vida cotidiana de las más diversas y discontinuas maneras, y asume una forma de aparente «invisibilidad». Vinculada con esta dinámica, la producción moderna de religiosidad se expresa con el surgimiento de universos sagrados autónomos y competitivos, entre los cuales el individuo comprador o «consumidor» escoge aquel que más le conviene o mejor satisface sus necesidades. Según los autores, si la religión es un asunto privado, el individuo es o debe ser libre de escoger los significados últimos, creencias, que mejor se ajusten a sus especificidades de individuo. En este contexto de oferta, venta y consumo:

Las instituciones religiosas... Han dejado de ser las únicas portadoras de órdenes globales de valores y sentido. Su función se ha ido reduciendo cada vez más a la de instituciones secundarias. Han sido desplazadas desde el centro hacia la periferia de la “aldea”... Este cambio de rol no debe ser juzgado sólo negativamente. No obstante perder su papel central dentro de la sociedad en su conjunto —y en algunos casos precisamente debido a esta pérdida—, las iglesias aún pueden desempeñar una función muy positiva como instituciones intermediarias, tanto para el individuo como para la sociedad en general. Para el individuo la iglesia puede ser la comunidad de sentido más importante, ya que ella le permite tender un puente de

sentido entre la vida privada y la participación en instituciones societales. Las iglesias son fuente de sentido tanto para la vida familiar como para la vida ciudadana.<sup>25</sup>

Aunque los autores suelen confundir Iglesia con religiones y prácticas religiosas, interesa destacar que, en primer lugar sostienen que las tesis secularistas – entendidas como la progresiva liquidación de las religiones en el mundo moderno – no son plausibles y enfatizan que no existe una relación mecánica entre su modernidad y la desaparición de las religiones de creencias.<sup>26</sup> Lo que ocurre con las religiones en esta época, en la que se desea, según los autores, llevar su modernidad a sus últimas consecuencias - y al parecer se consigue a través de la potenciación de la ciencia – tecnología y del acceso inédito a información y la deseable producción de conocimiento – es que se vuelve parte de las ofertas de sentido individual. Las religiones son necesarias en sociedades, como las que imaginan Berger y Luckmann, donde, como decía Marx, todo lo sólido se desvanece en el aire debido a la mutación constante de los valores e instituciones sociales. Con independencia de los deseos que tienen estos autores para las Iglesias y sus nociones, generalmente desinformadas, sobre ellas, el punto a destacar es que exhiben una comprensión semejante de los cambios socioculturales de la modernidad europea en curso, pero, al estudiar la religión en ese contexto y vincularla con la producción de sentido llegan a la conclusión de que se desgastan las instituciones religiosas pero que las creencias religiosas se mantienen. Antropológicamente la conclusión es importante, aunque los autores no la comenten. El ser humano puede crear nuevas formas de conocimiento y

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>26</sup> Remiten como ejemplo empírico de esta afirmación a la relación entre modernidad científico tecnológica y religión en los Estados Unidos de América.

valoración de su mundo, y al mismo tiempo apreciar las creencias religiosas – no “científicas” – como fundamentales para el sentido de su existencia; y no encontrar ninguna contradicción en ello. Dicho de otra forma: los seres humanos de “la modernidad científico tecnológica europea y estadounidense” podrían no estar satisfechos con la distinción conocimiento – creencia. Por otro lado, lo que se agota irremediabilmente en la modernidad europea, como cree también Danièle Hervieu-Léger, son las instituciones religiosas tradicionales y no las creencias que deseaban administrar. Todavía se puede agregar algo más. Lo que se desprende del estudio de la socióloga francesa es que algunos sectores sociales europeos viven una reestructuración de su producción religiosa.<sup>27</sup>

Las creencias y o prácticas religiosas ya no están ligadas a una prédica sistemática y constante de agentes religiosos especializados, tampoco a la simple y temprana socialización religiosa (época agraria) de personas nacidas en una determinada cultura religiosa, sino que son el resultado específico de cómo las personas se apropian, modifican, componen y descomponen nuevas creencias sincréticas a partir de los discursos y tradiciones que encuentran a su disposición en sus contextos particulares. Se constituye de esta forma, y contra lo que afirma Robles, un *corpus* de creencias y prácticas de nuevo tipo. Ya no se obedece a ortodoxia ni jerarquía alguna. Es un *corpus* totalmente abierto y flexible y tolera las más variadas combinaciones. En este escenario no resulta contradictorio combinar discursos que contienen elementos de dogmas cristianos con nuevas tendencias esotéricas. Todo ello, desde una matriz cultural que privilegia el conocimiento científico tecnológico.

---

<sup>27</sup> Pierre Bourdieu, “Genèse et structure du champ religieux” en *Revue Française de Sociologie* XII (1971), 295-334.



#### **4.4. Clarificación de la delimitación del objeto de estudio**

Con independencia de los datos socio históricos,<sup>28</sup> a los que Robles no hace referencia en su obra, los planteamientos anteriores muestran que los estudios de la religión, en el plano analítico, sobrepasan el contexto de la discusión de *Repensar la religión*. Robles plantea insuficientemente el tema y/o problema que desea estudiar y también, las formas de comprenderlo. El tema, en Hervieu-Léger, Berger y Luckmann, no es que se acabe la religión o que las instituciones la transformen levemente para hacerla más creíble. Es una crisis de la religión institucional pero no una crisis de la religión de creencias en sus sociedades. Señala Robles:

Los factores de esta crisis no son, en primer término, la autonomía y la subjetividad humanas como máximos valores, éstos más bien son efecto y síntoma, sino aquéllos que están induciendo en nuestra forma de vida: recursos nuevos de que vivimos, cómo es que tecnológicamente accedemos a ellos, cómo los gestionamos, cómo es que tenemos que organizarnos socialmente para ello. Estos factores, que se resumen en la necesidad de crear e innovar continuamente conocimientos, a partir de un paradigma de conocimiento cada vez más tecnológico, no axiológico, son lo que presentan un reto a la reproducción de la religión como hasta ahora.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Ver Millán Royo, "La fuerza de la religión y la secularización en Europa" en *Iglesia Viva* 224 (2005), 99-106. Este autor comenta y critica la postura epistemológica y metodológica de la Encuesta Mundial y Europea de Valores (2000) y realiza una interpretación, a partir de la creación de tipologías de creyentes, que destaca el carácter complejo, por diverso y contradictorio, del escenario religioso europeo. La Internacional Social Survey Programme ofrece datos, hasta 1998, sobre la situación religiosa de algunos países europeos. Los textos de Danièle Hervieu-Léger también ofrecen datos empíricos que pueden ser importantes para esta discusión.

<sup>29</sup> Amando Robles, *op.cit.*, 96.

La autora y los autores mencionados establecen relaciones semejantes a las que establece Robles entre nueva época sociocultural y religión pero no comparten con él su antropología y su noción de religión. Una antropología que distingue entre lo que es necesario para vivir (tensión vida-muerte) y lo que no lo es. Una concepción de religión delimitada a lo “no necesario” y al conocimiento silencioso. La limitación del estudio de Robles es doble: no toma en cuenta propuestas de interpretación de los fenómenos religiosos en el contexto que pretende estudiar y no fundamenta o prueba adecuadamente los criterios centrales de su análisis. Recorta el contexto de discusión y, por ello, su objeto de estudio. Hay algo de teológico – en sentido específico escolástico - en la lectura que realiza Robles de Corbí: aun cuando el modelo de Corbí lo explica todo, no hay nada que lo explique a él.

#### **4.5. Paradigma y conocimiento: Dos menciones**

Las discusiones Europeas sobre el conocimiento y los diferentes tipos de racionalidad se condensan y expresan en diferentes discusiones y contextos.<sup>30</sup> Aquí se relacionará una afirmación de Robles con algunas de esas discusiones. El texto se ha citado antes y afirma lo siguiente:

Por conocimiento de creencias no sólo entendemos aquí un conocimiento no verificado, que opera con base en autoridad y revelación, atentatorio contra la autonomía y subjetividad de la persona o, mejor dicho, contra la creatividad y la libertad que caracterizan al conocimiento actual... sino este mismo conocimiento

---

<sup>30</sup> Luis Sáez Rueda, *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Prólogo de Juan José Acero. Barcelona: Crítica, 2002; P. Lévy, *Las tecnologías de la inteligencia: el futuro del pensamiento en la era del conocimiento*. Barcelona: Paidós, 1994; Raúl Torres Martínez, *Los nuevos paradigmas en la actual revolución científica y tecnológica*. San José: EUNED, 2006. Este texto ofrece una introducción con abundante bibliografía del contexto europeo.

actual aplicado al conocimiento religioso. Y ello porque se trata de un conocimiento representacional, dual, y en último término, de estructura egocentrada.

La diferencia entre conocimiento verificado y no verificado introduce una tesis del positivismo lógico: se sustituye la teoría del conocimiento por una teoría de la ciencia, la pregunta por las condiciones del conocimiento en una asunción de una versión de la metodología científica. El corolario de este desplazamiento es la postulación del criterio verificacionista de verdad. Desde ese criterio – cuyos principios básicos pueden sintetizarse así: 1. un enunciado tiene significado si y sólo si es verificable y 2. comprender una oración es saber como se verifica – el significado de una oración es su método de verificación. Estos principios forman parte de una teoría fisicalista y reductivista del significado. Según esta teoría es posible reducir todo enunciado sobre la realidad a una construcción conceptual que “toma como base una referencia a elementos psíquicos explicables de modo naturalista”.<sup>31</sup> Conocimiento y creencia se explican así con referencia a una ontología naturalista del significado donde la constitución de los objetos del conocimiento consiste en una reducción de éstos a referencias verificables, donde verificación, en su alcance inmediato y necesario dentro de esta postura, significa constatación de las vivencias. Incluso a George E. Moore, insospechable de extremismos y filósofo de la tradición analítica, le resultó inadecuada esta postura. Reaccionó al decir que la vida cotidiana y, en específico, las creencias cotidianas poseen autonomía relativa ante las exigencias del formalismo.<sup>32</sup> Propositiones tales como: “estoy vivo”, “sé esto o aquello”, “conocí esto o lo otro”, son verdaderas por el hecho de ser enunciadas por personas y por ser generalizables.

---

<sup>31</sup> Luis Sáez Rueda, *op.cit.*, 100-101.

<sup>32</sup> George Edgard Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Traducido del inglés por Carlos Solís. Madrid: Taurus, 1972.

El criterio de validez y verificación de estas proposiciones escapa de toda revisión externa. Las experiencias de personas (sea que se den o presenten en el espacio) no necesitan el esclarecimiento de la filosofía o la ciencia tecnología para alcanzar significación vital determinante. Es decir densidad valorativa y normativa. Las personas son capaces de conocer e interpretar su entorno. Este registro de Moore puede analizarse así: a) las personas son capaces de crear y desarrollar conocimiento por el hecho de estar vivas y tener relación con un mundo exterior, b) la persona que interpreta posee intereses determinados cuando se acerca a su mundo exterior, c) esas interpretaciones y valoraciones poseen valor “objetivo”. Este planteamiento desea ser un punto de partida para criticar al positivismo y sus pretensiones de una ciencia privada de presupuestos, es decir de un conocimiento puro sustraído a la influencia del prejuicio; sobre la estela – no más que esto – de Moore se puede rehabilitar la cuestión del prejuicio: éste no es sólo una limitación del conocimiento, sino es ante todo, su condición de posibilidad, porque suministra las líneas directivas fundamentales que orientan todo nuestro juicio. Moore considera importante el lugar del cuerpo en los procesos de creación de sentido, y el cuerpo es ya un punto de mira, un prejuicio. Para superar este momento de la filosofía europea, que Robles recoge en la cita que aquí se comenta, puede realizarse el ejercicio de acercarse a Moore, por ejemplo, desde un filósofo europeo “ampliamente” conocido como Jürgen Habermas.<sup>33</sup> Tanto en Moore y Habermas –en diferentes niveles y alcances – existe una crítica a las teorías clásicas del conocimiento, que se entienden a sí mismas en forma contemplativa, desconociendo sistemáticamente el papel del interés en los procesos cognoscitivos, postulan un sujeto teórico puro; de modo que la teoría del conocimiento deviene, como se ha

---

<sup>33</sup> El intento de Habermas de plantear un modelo de racionalidad a partir de la tesis según la cual conocimiento e interés son constitutivos para el conocimiento como tal no puede discutirse aquí.

indicado antes, progresivamente en teoría de la ciencia. Es decir, en el objetivismo positivista que coloca al conocer como una observación neutral de datos –en el cual la persona está supuesta sin tener papel. Desde Moore podría esbozarse una crítica de ese planteamiento, a partir de la valoración que tiene de la relación entre subjetividad y conocimiento.

En el apartado I de “Defensa del sentido común” Moore explicita el planteamiento teórico que le permite defender el sentido común.<sup>34</sup> Uno de los planteamientos de Moore puede explicarse así: lo que percibo desde mi cuerpo – que es real y propio – es verdadero. Así la construcción mooreana de sentido consta de: un individuo que percibe, en la soledad de su psique, realidades externas. La conciencia y el lenguaje serían construcciones individuales. Para Marx, si se desea citar otro autor europeo – y colocar un nuevo tópico - que abordó el tema que introduce *Repensar la religión*, la distinción entre conocimiento y creencia tendría como origen necesidades y deseos humanos y no datos o metafísicas de la verdad:

El lenguaje es tan viejo como la conciencia y el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir para mi mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios con los demás hombres... La conciencia [y el lenguaje], por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá mientras existan seres humanos.<sup>35</sup>

Moore habla de la conciencia como facultad estrictamente individual. No repara en pensar que cuando afirma “ahora estoy consciente , y además veo algo”, o, “no puede haber

---

<sup>34</sup> George Edgard Moore, *op.cit.*, 57-79.

<sup>35</sup> Karl Marx, *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1968, 31.

experiencias que no sean de un individuo”; ha adquirido la facultad de expresarse de tal forma gracias al conjunto de sus relaciones sociales. Todavía algo más: si Moore dijera veo algo rojo, y lo rojo es tipo de lo bello. Su juicio estético será relativamente producto de “su comunidad estética”. Se podría abundar en ejemplos.<sup>36</sup>

A pesar de su intento de reivindicar al individuo-perceptor, pasa por alto un dato de su formación hegeliana, que la conciencia no es en primer lugar la conciencia del individuo, la conciencia de sí aislada, sino, por el contrario, que la conciencia sólo comienza a existir cuando existe para otros.<sup>37</sup> Si se admite, en buena medida contra Moore, que la conciencia es social se niega la abstracción de la conciencia por el idealismo y su consecuencia, la autonomía de la conciencia, es decir, el ser humano, para el idealismo. En Moore, no obstante, si existe una conciencia es la de los individuos concretos e históricos. Marx estaría de acuerdo con lo anterior y agregaría que esos individuos concretos e históricos producen su conciencia en sociedad. Al afirmar que la conciencia es social Marx supera en primer lugar a la filosofía idealista y en segundo lugar a Moore. Mientras que para Descartes, Leibniz, Kant, y el mismo Moore, la conciencia es una realidad primera y autónoma, Marx afirma

---

<sup>36</sup> Sobre el tema de las comunidades y juegos lingüísticos ver L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988. En opinión de este autor el significado del lenguaje viene determinado por el uso que se hace de él, implica que la figuración de lo real social no puede ser concebida en función de una estructura inmutable, sino diferenciada, e incluso contradictoria, en contextos particulares. “Forma de vida y juegos de lenguaje” hace referencia a los usos posibles del lenguaje en contextos que no son enteramente determinados por “la ciencia”.

<sup>37</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenología del Espíritu*. Traducido del alemán por Wenceslao Roces. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1965. “La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se le reconoce” 113.

el carácter no originario de la conciencia (ver la relación mente – historia en Moore), y su dependencia a la vida práctica de los individuos que viven y producen su historia. Las discusiones europeas sobre las distinciones entre creencia y conocimiento introducen, como se puede advertir, discusiones que Robles no considera.

El criterio verificacionista de Robles se vincula con otra discusión. Se mencionó anteriormente que en *Repensar la religión* uno de los usos de la noción de paradigma asume alguno de los rasgos que le otorgó a esa noción T. Kuhn. Esta similitud, sin embargo, no es definitiva en el enfoque de Robles. Por el contrario, su verificacionismo y su postura epistemológica, lo alejan del escritor de *La estructura de las revoluciones científicas*. En breve, Kuhn considera que el modo como se desarrollan las ciencias no es muy diferente al de las artes, la música, la literatura y, en fin, al de muchas otras actividades humanas; y entonces, postula que el desarrollo de la ciencia no es un proceso de desarrollo hacia la verdad y asevera que es una ilusión la noción de un paralelo entre la ontología de una teoría y su contraparte “real” en la naturaleza. Lo que ocurre, para este autor, es que entre el cambio de paradigmas – de la ciencia normal a la extraordinaria – es que el historiador de la ciencia puede pensar y desear que el mundo mismo cambie con ellos. El cambio de paradigma se debería a la decisión de “la comunidad de los científicos”, de esto se coliga que para determinar el grado de avance de una ciencia es posible que tenga que renunciarse a la noción, implícita o explícita, de que los cambios de paradigma llevan a los científicos, lo que sea que esto signifique, más cerca de la verdad. Contra la idea de que el lenguaje observacional sea analíticamente independiente, idea que subyace en Robles, Kuhn – y también Feyerabend para mencionar a otro europeo – niegan la idea de que existan hechos teóricamente neutrales; señalan que a cada teoría le corresponde un lenguaje observacional.

I. Wallerstein sostiene que las transformaciones de los subsistemas culturales, políticos y sociales se vinculan con las mutaciones de las estructuras del conocimiento. Debido a que son estructuras, únicamente pueden existir socialmente y por ello sostenerse y reproducirse si se mantiene una compatibilidad relativa y a largo plazo con su contexto socio histórico.<sup>38</sup> Para el mundo contemporáneo, este autor sugiere que el actual sistema – mundo,<sup>39</sup> basado en la acumulación de capital y en la destrucción de trabajadores, estados nacionales y naturaleza, está estrechamente relacionado con las estructuras de conocimiento que exacerbaron el “poder de la razón humana” frente “al mundo natural” que se entendió como campo de conquista. Este sistema– mundo y su base epistemológica, según Wallerstein, está en su etapa terminal. La relación sistema – mundo y estructuras epistemológicas ha pasado, desde el siglo 16, por tres etapas principales. En la última de ellas, sobre la que todavía se sostiene el actual pero decadente sistema – mundo, se afirma que las ciencias, que desplazaron a la filosofía, ahora son el único esfuerzo humano capaz de producir conocimiento.<sup>40</sup>

Lo que Wallerstein sostiene, sobre la base de la relación compleja entre economía política y modelos epistemológicos, es que la crisis del actual sistema-mundo supone una crisis de cosmovisión. Específicamente, lo que ocurre es que actualmente asistimos a una reestructuración epistemológica que supone una inflexión con la división entre las disciplinas basadas en lo empírico y aquellas consideradas hermenéuticas o axiológicas. En breve, esto se manifiesta en el tránsito, social y políticamente producido, de la noción de ciencia como conocimiento objetivo y autónomo al de ciencia como

---

<sup>38</sup> Immanuel Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge*. Philadelphia: Temple University Press, 2004, 51.

<sup>39</sup> Immanuel Wallerstein, *World-System Analysis: An introduction*. Durham: Duke University Press, 2004.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 3.



emprendimiento socio cultural de una determinada sociedad y época. Las distinciones de Robles sobre tipos y modos de conocimiento, vistas desde autores europeos o estadounidenses, resultan particularmente limitadas. Incluso al compartir con Wallerstein un punto de partida común – expresado en la relación cultura y conocimiento – en *Repensar la religión* se llega a conclusiones distintas e insuficientemente desarrolladas.

## 5. Modelo epistemológico y metodológico de M. Corbí

Debe advertirse desde el inicio que la exposición de Robles sobre la postura de Corbí admite que no es posible comprobar que se efectúa actualmente un cambio estructural en la base sociolaboral de la especie humana: “podrá objetarse (a su postura) que el cambio no comenzó en lo laboral, no comenzó con la creación de las nuevas máquinas. Bien puede ser.”<sup>41</sup> Hecha esta advertencia puede decirse que lo que se propone en *Repensar la religión* es semejante a la propuesta del sociólogo alemán Ulrich Beck y su imagen de una “sociedad en riesgo”.<sup>42</sup> Esta nueva sociedad permite, en base a la reflexibilidad ligada a temas y problemas funcionales, a los seres humanos desplegar su potencial como especie. Una sociedad en continuo cambio y transformación a través de la innovación científico técnica se encuentra siempre en el límite del riesgo. La imagen del riesgo hace referencia a la imposibilidad de producir en escalas cada vez mayores y con constante innovación. Una sociedad que cree no tener más opción que reproducirse hasta agotar todas sus posibilidades efectivas o virtuales. La sociedad de riesgo es una sociedad temerosa de no proyectarse hasta acabar con su pasado.

---

<sup>41</sup> Amando Robles, *op.cit.*, 135. Paréntesis nuestro.

<sup>42</sup> Ulrich Beck, *World Risk Society*. Cambridge: Polity, 1999.

Lo que la aproximación de Robles sugiere es una variación en la relación entre pasado, presente y futuro. El pasado pierde – casi por completo de no ser por los grandes maestros espirituales - su poder para caracterizar el presente. Supone una ruptura espaciotemporal que anuncia la irrevocabilidad del presente y la inexistencia del pasado. Si el pasado existe debe ser destruido o, más precisamente, la vertiginosidad de la nueva época terminará con él. El lugar que ocupa como causa de la experiencia presente es ocupado por el futuro, es decir, por algo inexistente, ficticio, imaginado. Robles debate y discute sobre algo que no ocurre o que ocurre parcialmente pero que podría ocurrir definitivamente si sigue el camino que él cree observar. El presente es una imagen opaca<sup>43</sup> de una nostalgia invertida: todo tiempo futuro imaginado siempre fue mejor. Pero, todos los procesos sociales son opacos y su opacidad es la que hace poco plausible, incluso para Europa, la postura de *Repensar la religión*. P. Bourdieu, autor francés, lo destacó en sus *Meditaciones pascalianas*:

La opacidad de los procesos históricos se debe a que las acciones humanas son el producto no aleatorio y, sin embargo, nunca racionalmente dominado de innumerables encuentros oscuros de por sí entre habitus condicionados por la historia de la que son fruto y universos sociales (en particular, campos) en los que realizan sus potencialidades, pero, bajo la coerción de la estructura de esos universos, reciben de esa doble necesidad su lógica específicamente histórica, a medio camino entre la razón lógica de las “verdades de la razón” y la contingencia pura de las “verdades de hecho”, la cual no se deja deducir, pero puede resultar comprensible e incluso necesaria.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Tomás Maldonado, *Crítica de la razón informática*. Traducido al español por Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Paidós, 1998, 163.

<sup>44</sup> Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*. Traducido al español por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1999, 154-155.

El modelo Corbí-Robles cree traspasar esta opacidad y tensión entre lo postulado y lo efectivo. Hay un proceso de transustanciación: las “verdades de la razón” se convierten en lo real social. Desaparecida toda tensión y acontecida la transustanciación aparece la luz de la razón y la oscuridad de la producción social – por ello diferenciada y conflictiva – de la historia. Este es un juego performativo. Afirma que por poder decir lo que dice es verdadero. Desaparece la exterioridad; ahora ha quedado subsumida por un proceso que, al inicio, pretendía ser explicativo.

Ante la ausencia o precariedad, en la presentación de Robles, de las condiciones materiales que pueden producir la nueva época, su modelo termina por ser un conjunto de imágenes – escenografías - que se superponen y que finalmente no son explicadas sino que sirven de explicación. Se trata, más que de un modelo explicativo, de explicitación: nos coloniza la ciencia técnica y el proceso de colonización es irreversible. Aquí colonización no es una metáfora. La pululación de la ciencia tecnología está direccionada por, como recuerda Wallerstein, el capital transnacional neoliberal. El modelo de explicitación de Corbí- Robles supone que la base técnica de una sociedad es la condición fundamental que afecta todos los patrones de la existencia social y, como corolario de esta afirmación, que los cambios en la tecnología representan la fuente de cambio más importante en la sociedad. Estas suposiciones no provienen, en principio, de ningún modelo epistemológico novedoso.<sup>45</sup> Dan continuidad a una tendencia europea, comentada entre otros por Hans Freyer, de no preguntarle nada a los instrumentos sino de adecuar los seres humanos a ellos.<sup>46</sup> La sugerencia de Robles es: ¡aprende a utilizar instrumentos! Se

---

<sup>45</sup> Karl Löwith, *Meaning in History*. Chicago: Chicago University, 1949.

<sup>46</sup> Hans Freyer, *Teoría de la época actual*. 2da edición. Traducido del inglés. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1966.

trata de la cosificación, como observó Max Horkheimer, de la propia subjetividad. Lo que Robles prolonga y “racionaliza” es una tendencia que Horkheimer describió así:

En la mayor parte de los casos ser racional equivale a no ser obstinado, lo que de nuevo apunta a una coincidencia con la realidad tal como ésta es. El principio de la adaptación es asumido como obvio. Cuando la idea de la razón fue concebida, tenía cometidos mucho mayores que simplemente el de regular la relación entre medios y fines; era considerada como instrumento idóneo para comprender los fines, *para determinarlos*.<sup>47</sup>

Como Robles discute a partir de algo que no ha ocurrido y lo transmuta en presente, vuelve indeseable e irracional cualquier rebelión. Así lo que parece querer conservar y cree potenciado por la ciencia tecnología lo termina liquidando: a la persona, el ciudadano moderno. Es la ausencia del yo, es “la máquina cuando ha prescindido del piloto”.<sup>48</sup> El problema de *Repensar la religión* es que no realiza un análisis de las condiciones materiales e ideológicas que permiten la gestación y despliegue de “la segunda era industrial”. Al no realizar esta indagación no puede darse cuenta que el contexto material (capitalismo autoritario para Horkheimer) y deseos (democratización, sociedad de redes, policentrismo) son contradictorias. Estas contradicciones podrán resolverse desde las luchas sociales y políticas humanas y no, únicamente, desde la innovación y perfeccionamiento de los instrumentos tecnológicos. El planteamiento de Robles supone el fin de la política y la exacerbación de la administración de lo constituido. Lo constituido no es, sin embargo, el mundo democrático y policéntrico que imagina Robles.

---

<sup>47</sup> Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Presentación de Juan José Sánchez y traducción de Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2002, 50.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 143.

En el caso de la religión o religiones, *Repensar la religión* propone una función terapéutica para ellas: ayuda a los individuos a funcionar mejor en el orden existente.

## 6. Sociedades del conocimiento

Puede mencionarse que en *Repensar la religión* no se distingue adecuadamente entre información, subinformación y desinformación. Carencia analítica importante en un texto que afirma que la vinculación entre información, conocimiento y ciencia – técnica es la clave para entender la nueva época. Para Robles todo lo que aparece en *Internet* es información y conocimiento y resulta innecesario realizar distinciones y, mucho menos, preguntarse por la forma en que recibimos esos datos.<sup>49</sup>

La imagen de la ‘sociedad del conocimiento’ insiste en la transformación de los mercados laborales hacia una desestandarización de las relaciones laborales. Peter Drucker en *La sociedad poscapitalista*,<sup>50</sup> sostenía que en la nueva economía ya no es el capital, ni el trabajo, ni los recursos naturales lo que definen el poder y la capacidad de generar riqueza, sino el conocimiento, el *knowledge*, que en español suele traducirse como conocimiento. En dicho texto plantea que el valor es creado por la productividad y la innovación y que ambas son aplicaciones del conocimiento a la producción. El conocimiento, según Drucker, cambia las relaciones entre los agentes económicos y la estructura del poder y los nuevos líderes de la sociedad van a ser los profesionales del conocimiento y los que tienen sólo capital pasarán a un segundo plano. Las relaciones laborales estables y

---

<sup>49</sup> Para un despliegue de esta crítica ver Giovanni Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus, 1998.

<sup>50</sup> Peter Drucker, *La sociedad postcapitalista*. Barcelona: Apóstrofe, 1993.

altamente reguladas de la 'sociedad industrial' no son ya el punto de referencia, sino las relaciones laborales hasta ahora consideradas atípicas -por ejemplo el trabajo parcial, el trabajo de autónomo (falso), el trabajo temporal etc.- son cada vez más frecuentes como también las salidas y re-entradas en el mercado laboral.

Al recoger estas y otras posiciones, Andere Gorz<sup>51</sup> argumenta que actualmente no se debe hablar de una 'sociedad del conocimiento' sino del 'capitalismo del conocimiento' que pretende convertir el conocimiento en un forma de capital inmaterial y, por lo tanto, en propiedad privada de empresa, dándole el mismo trato que al capital material. No se trata de una "sociedad de conocimiento" sino de formaciones sociales dominadas por una producción simbólica y escenográfica instrumentalizada para conseguir ganancias mercantiles. Una sociedad del conocimiento sería posible cuando se deje de considerar el conocimiento como conocimiento de expertos - la comunidad de científicos de Robles - y se abra la vía para que sea considerado como un elemento esencial de la cultura y cuando se relacione el desarrollo del conocimiento con el objetivo de desarrollar las capacidades, competencias y relaciones humanas. Gorz, autor alemán, no ve en su país y las tramas sociales que lo conforman sociedad del conocimiento sino capitalismo del conocimiento. La imagen sociedad del conocimiento pierde valor explicativo y, de utilizarse, sería una forma ideológica - distorsionada - de referirse al contexto actual del cambio de época.

---

<sup>51</sup> Referido en Karsten Krüger, "El concepto de 'sociedad del conocimiento'" en *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* Vol. XI, 683 (2006).

## 7. Conclusión

Para Robles, el Tercer Mundo, específicamente América Latina y el Caribe, pueden ser únicamente prolongaciones – precarias – de la imagen ideológica de “la sociedad del conocimiento” europea. En lo que acierta es en procurar discutir las características y posibles despliegues de las prácticas religiosas en esta nueva época. También, en procurar desvincular las tradiciones religiosas de las instituciones religiosas. Su intento de llevar a sus últimas consecuencias la crítica kantiana de la teología<sup>52</sup> posee valor para el contexto europeo. Para Robles tanto la teología trascendental como la teología natural que describe Kant son insuficientes. Pero lo es también sostener la idea Dios como fundamento o posibilidad de la moralidad. La sugerencia de Robles sobre la trascendentalidad de todo lo existente es igualmente sugestiva. Así como sus críticas al dualismo y el autoritarismo clerical. Sin embargo desarrolla insuficiente y recortadamente su discusión. Las opiniones de Robles son analíticamente limitadas incluso para explicar la contextualidad europea.

### 7.1. Indicaciones para discusiones posteriores

En el medio costarricense existen análisis, relativamente extensos, que pretenden dar cuenta de esta nueva época.<sup>53</sup> La diferencia con el de Robles es que se preguntan por las determinaciones políticas, geopolíticas, económicas, culturales y demográficas de este proceso civilizatorio. En *Repensar la religión* se sustituyen estas discusiones por un modelo que, como hemos dicho, no logra explicar siquiera la realidad europea. Para Helio Gallardo, en nuestro medio y

---

<sup>52</sup>Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Traducido del alemán. Buenos Aires: Libertador, 2004, capítulo VII, 387ss.

<sup>53</sup>Helio Gallardo, “Cambios mundiales” en *Revista Ecuémica* 2 y 3 (2004), 175-218.

desde una perspectiva que desea ser latinoamericana, la predominancia – discursiva y no efectiva<sup>54</sup> - de la ciencia tecnología debe ser explicada y caracterizada socialmente en el marco de la resolución de tres caracteres constantes en los actuales procesos mundiales de cambio: “a) la constitución irresuelta de *desafíos mundiales*; b) la intensificación de la *sobrerrepresentación libidinal*; y c) la intensificación de una *polarización* que se resuelve en concentración de opulencia, poder político y geopolítico y, correlativamente, en aumento de la fragmentación y destrucción del hábitat”.<sup>55</sup> Para América Latina esto significa atender a la forma como sectores, grupos y movimientos caracterizan su propia vida.

Dentro de los actuales estudios de la religión desde América Latina, Cristian Parker, por ejemplo y sin poder desarrollar demasiado el punto, ha demostrado que la relación entre nuevas tecnologías de la información y la comunicación – conocimiento no “axiológico” – creencias y prácticas religiosas es completamente opuesta a los deseos de Robles.<sup>56</sup> Los estudios de Parker sobre la relación entre mentalidad religiosa y mutación cultural en Chile – país donde

---

<sup>54</sup> Ver Bibiana Apolonia del Brutto, “Sociedades del Conocimiento en los escenarios latinoamericanos, contradicciones y desigualdades” en *Revista TEXTOS de la CiberSociedad* 10 (2007). La autora demuestra, en este texto, que el uso gubernamental de esta imagen es estrictamente ideológico y responde a intereses políticos y económicos. La misma tesis básica había sido sostenida por Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968. Referido y brevemente comentado por Rafael Ángel Herra, *Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana*. San José: UCR, 1991, 149-151.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>56</sup> Cristian Parker, “Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural” en Aurelio Alonso, compilador, *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, 2008, 337-364.



debería ser útil el modelo de Robles – explicitan que las creencias religiosas entre los y las estudiantes de las principales 25 universidades del país mantienen un alto nivel de adhesión.<sup>57</sup> Entre estos sectores con acceso a las nuevas tecnologías, que en el modelo de Robles deberían mostrar una separación vertiginosa de la religión de creencias, la tendencia, según Parker, es incorporar esas creencias a su autoproducción de identidad.

Se trata de un sujeto religioso en busca de esoterismos porque busca apartarse de signos impuestos teórica y normativamente por una ortodoxia; porque busca simbolismos complejos... que sean evocativos de múltiples lecturas, que provean pistas... alejadas de los discursos convencionales y oficiales, que abran nuevas realidades... para solazarse en la atracción de lo simbólico, lo oculto y aquello que es sólo para iniciados, frente a la materialidad de la vida diaria (la materialidad del trabajo y el consumo), la linealidad de los relatos oficiales (carentes de vida), las exigencias de un compromiso histórico (y por ende político) y el exceso de información bombardeado día a día.<sup>58</sup>

A parte de las diferencias analíticas que se puede tener con esta explicación de Parker interesa destacar una cuestión de método. Para él, y esta debería ser una clave para los estudios de la religión y la teología en Costa Rica, las personas son capaces de establecer relaciones creativas y flexibles con tradiciones y creencias religiosas - que no poseen esencia como cree Corbí - . Estas relaciones no sirven únicamente para dar sentido sino también para “expresar alegría y tristeza, o como terapia para subsanar la sofocante y estresante vida urbana y sus contradicciones socioculturales en el capitalismo latinoamericano

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, 344, cuadro 2. Sin que se asuma como prueba: La creencia en Jesucristo, Dios y la otra vida alcanzan respectivamente, en una muestra de 3603 casos, un porcentaje de 86%, 85,9% y 77,4%.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 350.

reciente”.<sup>59</sup> Contrario a lo que parece suceder en Europa, en América Latina los creyentes religiosos no sólo están mezclando y escogiendo sus religiones. Están reinventado, matizando y proyectando sus propias formas de religión al interior de escenarios socio históricos complejos. Las personas no responden a modelos mecánicos sino que producen ambiguamente su propia historia.

Interesa mencionar además que este modelo de interpretación, centrado en la forma como las personas modifican y trastocan sus filiaciones de manera conciente, introduce una noción de ciencia distinta y analíticamente más fructífera que la de Robles. Para él, como para Kuhn, el consenso de los científicos determina la científicidad de una investigación o modelo epistemológico. Orlando Fals Borda y Luis Eduardo Mora,<sup>60</sup> ambos colombianos, abogan, sin desarrollar la discusión ampliamente, por la incorporación político-epistémica de una noción de ciencia y científicidad fundamentada en diálogo e interdependencia entre el investigador y “lo investigado” y las culturas latinoamericanas (suma de saberes). De lo contrario, creen los autores que:

La ignorancia sobre nosotros mismos, sobre nuestro origen, nuestro devenir histórico, nuestra geografía, nuestros recursos naturales, entre otros; más pronto que tarde, nos llevará a convertirnos en el gran mercado de productos y tecnologías de los países poderosos y, sin que nos lo proponamos, en promotores de la economía de consumo. La misma, que nos conducirá hacia el endeudamiento, cada vez mayor y la sobreexplotación de nuestros recursos.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, 351.

<sup>60</sup> Orlando Fals Borda y Luis Eduardo Mora Osejo, “La superación del Eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical” disponible en <http://www.revistapolis.cl/polis%20final/7/fals.htm>. Accesado el 20 de abril de 2008.

<sup>61</sup> *Ibid.*

Con independencia del carácter que los autores le asignan a la necesidad de producir nuestros criterios analíticos, la noción de suma de saberes anuncia la posibilidad de una epistemología capaz, por su flexibilidad y carácter político, de dar cuenta de la multiplicidad y diversidad de formas en las que se produce y reproduce la vida en América Latina y el Caribe. Así, la superación del eurocentrismo supone la asunción, deseada y parcialmente desarrollada en el pensamiento latinoamericano, de asumir, pasional y analíticamente a América Latina como lugar epistémico. De manera particular, las luchas y resistencias del subcontinente. Para repensar la religión y producir una teología desde Costa Rica la base epistemológica de *Repensar la religión* no es únicamente insuficiente sino que prolonga la incapacidad de pensar y pensarnos desde nuestros contextos.

A América Latina, a Costa Rica particularmente, se la da por descontada. Es necesario y posible pensar y determinar el lugar que podría ocupar nuestro país – y con él sus dinámicas religiosas particulares - en el actual cambio de época. Todavía más importante es pensar desde las contradicciones, efectivas desde el origen de lo que cómodamente denominamos América Latina, entre empobrecidos, empobrecedores y dinámica global del capital. Empobrecidos y empobrecedores, sin que esto sea una imagen hiperbólica, sienten y viven de manera distinta este lugar donde nos ha tocado existir. No se piensa, desde América Latina, para tener la verdad sino para discernir y rebelarse. Pensar imaginando y produciendo – función utópica del pensar latinoamericano – sociedades, países y regiones donde los empobrecidos no sean sistemáticamente violentados cotidianamente por instituciones y no se les acose para que establezcan violencias reactivas.



Hernán Rodríguez

## Una aproximación a "Uvieta", un cuento de Carmen Lyra

### 1. Introducción

Algunos/as teólogos/as vienen realizando una tarea pionera en el medio latinoamericano, con el fin de desentrañar los grandes temas teológicos y otros asuntos similares, desde el prisma específico de la literatura latinoamericana.

En este sentido y quizá presuntuosamente, el presente trabajo pretende aproximarse desde una perspectiva teológica al texto escogido. Para esto intenta descubrir y analizar el relato recurriendo a tres claves generales: de acción, de situación y de cultura, las cuales han sido utilizadas por otros estudiosos para analizar textos bíblicos o literarios.<sup>1</sup> Estas claves toman

---

Hernán Rodríguez Castro: Licenciado en Bibliotecología. Es recién graduado de la Maestría en Educación Teológica, programa conjunto de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión y la Universidad Bíblica Latinoamericana.

<sup>1</sup> Ver Carlos Bravo Gallardo, *Jesús, hombre en conflicto: el relato de Marcos en América Latina*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986.

en cuenta aspectos como: los personajes, la topografía o geografía, los aspectos sociales, culturales, simbólicos, entre otros. Además, se realizó una investigación bibliográfica para conocer y considerar los criterios y análisis de otros estudiosos del tema.

## 2. Acercamiento a Carmen Lyra

Educadora y escritora costarricense, caracterizada por una mente ingeniosa, crítica aguda y por su acción política combativa, la cual nació en San José el 15 de enero de 1888. Cursó sus estudios primarios y los secundarios en el Colegio Superior de Señoritas, donde obtuvo el título de Maestra Normal en 1904.

En 1906 trabajó en el Hospital San Juan de Dios en calidad de novicia, pero fracasa en su intento por convertirse en monja, “en un arranque de crisis religiosa, que se ve frustrado por los mismos prejuicios de una sociedad que le niega ese derecho”.<sup>2</sup> Fue maestra en escuelas urbanas y rurales, destacándose como educadora de excepcionales capacidades, de amplia cultura y gran ternura. En el año 1914 se hace cargo de la dirección de la revista “renovación”; y en 1919 participa en la lucha contra la dictadura de los hermanos Tinoco.

En 1920, el presidente Julio Acosta la envía a Francia donde realiza estudios en la Universidad de la Sorbona; al regresar se encargó de la Cátedra de Literatura Infantil en la Escuela Normal de Costa Rica. En 1926 fundó y dirigió la Escuela Maternal Montessoriana para la enseñanza pre-escolar de infantes escasos de recursos de la ciudad de San José. En 1931 se afilia al Partido Comunista y empieza a colaborar en el periódico “Trabajo”, órgano de ese partido. Poste-

---

<sup>2</sup> Alfonso Chase, *Carmen Lyra: relatos escogidos*. San José: Editorial Costa Rica, 1999, 7.

riormente fundó el "Sindicato Único de Mujeres Trabajadoras Costarricenses". También trabajó en la Biblioteca Nacional y el Patronato Nacional de la Infancia.

Su docencia en la Escuela Normal y la creación de la Escuela Maternal, le permitió articular un grupo de jóvenes educadoras con fuertes preocupaciones intelectuales, sociales y políticas, entre las cuales se destacan: Luisa González, Corina Rodríguez, Adela Ferrero y Emilia Prieto. Para algunos de sus biógrafos, el universo intelectual, cultural y político de la época le permitió un crecimiento subordinado, dada su condición de género en círculos dominados por varones o por mujeres de la alta burguesía de la época.

En medio de las pasiones de la guerra civil de 1948, hacia el fin de su vida fue exilada a México, donde muere el 14 de mayo de 1949, ausente de su patria bienamada. En el año 1976, la Asamblea Legislativa la declara Benemérita de la Cultura Nacional.

María Isabel Carvajal (su verdadero nombre) inicia su obra literaria desde muy joven (1905) firmando con el seudónimo de Carmen Lyra. Cultiva la narrativa, el cuento y la novela como sus géneros más elaborados en su creación literaria, pero también escribe ensayo, teatro, artículos para revistas y diarios de la época. Sus primeros relatos desembocan en un análisis de las emociones humanas y las adversidades de la vida, tales como la miseria, la injusticia social, el abandono y la soledad.

Cualquier valoración que se haga de la obra de Carmen Lyra tiene que hacerse en unión de la trayectoria de su vida íntima, de sus cambios ideológicos, de sus vaivenes iniciales del cristianismo primitivo al anarquismo romántico, al antiimperialismo, hasta su adhesión al socialismo científico, al partido de la clase obrera.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, 26.

Y es que esos cambios ideológicos terminan por influir en sus preferencias literarias y en sus lecturas personales.

En 1920 suceden dos acontecimientos muy importantes en su vida literaria, su viaje a Europa, y principalmente la publicación del libro más conocido y el que le hizo famosa en Costa Rica y en el exterior: *Los Cuentos de Mi Tía Panchita*, editado por Don Joaquín García Monge; obra de la que forma parte el cuento “Uvieta”, el cual se intentará analizar desde una perspectiva teológica.

### 3. Los Cuentos de Mi Tía Panchita

Sin duda *Los Cuentos de Mi Tía Panchita* es una obra importante en la historia de la literatura costarricense; según su autora fue la “Tía Panchita” la que le narró casi todos los cuentos que poblaron de maravillas su cabeza, pero no deja claro si alude a las mujeres que reunían las mismas características y narraban cuentos e historias a sus oyentes, o es un personaje verdadero que facilitó su recolección.<sup>4</sup> Sin embargo, para la mayoría de sus estudiosos las fuentes en las que se basó no son originales, sino patrimonio de varias literaturas del mundo. Parece que con su ingenio narrativo, Carmen Lyra practica una revaloración del lenguaje popular y hace uso de “barbarismos”, para lograr unos personajes llenos de energía, vivacidad y picardía costarricense.

Y es que esta escritora siempre mostró un gran interés por el rescate de cuentos tradicionales y de la oralidad, que plasmó particularmente mediante el cuento, ligado al imperante costumbrismo de la época y al interés por la literatura infantil

---

<sup>4</sup> Ver sobre esto María Madrigal Abarca. *El folclor y la tradición oral en los Cuentos de Mi Tía Panchita de Carmen Lyra*. San José: UCR, 1995. Tesis para optar al grado académico de Licenciado en Filología Española.



y su sensibilidad social, que la motivaron a realizar estas compilaciones que progresivamente enriqueció.

Se trata de 23 relatos de la tradición popular, 13 de los cuales son tomados de diversas fuentes y acondicionados a las circunstancias y tradiciones de la época. Parece que una de esas fuentes es Joel Chandler Harris quien recopiló cuentos tradicionales del sur de los Estados Unidos, conocidos como "Uncle Remus", los cuales la escritora redactó "respetando" el lenguaje popular. De esta manera aprobó y aprovechó esa habla, con tal originalidad, que logró expresar mediante frases típicas y propias del lenguaje costarricense.

Los otros cuentos se refieren a los sucesos fabulosos, cómicos y picarescos de un personaje costarricense llamado "Tío Conejo", aun cuando algunos especialistas creen que dicha figura proviene de Sudamérica o es original de las tradiciones africanas. Sin duda esta obra con su lenguaje, ingenio y fisga inigualables, marca una forma de cuento para niños, que es también para adultos, convirtiéndose en un estilo que otros cuentistas costarricenses emularán ulteriormente.

Por otro lado, para algunos estudiosos esta obra posee una función ideológica que aparece en medio de un proceso de cambios socio-económicos y culturales de la Costa Rica del siglo pasado, y que pretende rescatar la idea de "costarriqueñidad" y los valores considerados como "auténticos" o fundamentales del ser costarricense.

En este sentido quizá se pueda ubicar a Carmen Lyra y su obra, en el tercer período (1914-1948) de los cinco momentos que Jiménez propone en el desarrollo histórico de la construcción de la nacionalidad costarricense.<sup>5</sup> Este

---

<sup>5</sup> Alexander Jiménez Matarrita, *El imposible país de los filósofos*. San José: Ediciones Perro Azul, 2002, 85-92.

momento se caracteriza por la aparición de discursos alternativos sobre la identidad nacional, elaborados principalmente por dos grupos: los intelectuales del orden liberal, y los círculos de obreros y artesanos organizados en torno a ideas anarquistas, socialistas y comunistas.

Según este autor, entre otros aspectos, esos grupos le atribuyen a las clases oligárquicas la destrucción de la democracia rural de origen colonial, el Valle Central adquiere fuerza imaginaria como cuna de la nación e ideal del modo de ser nacional; y además, el sistema escolar, acompañado por la prensa y la radio, resultan importantes en la difusión del imaginario nacionalista.

#### **4. Aproximación teológica al texto:**

En resumen, el cuento estudiado trata lo siguiente:

Uvieta (un viejito muy pobre) inicia un viaje, pero en sus preparativos, y casi antes de partir, se ve sometido a tres pruebas preliminares donde debe sacrificar ante unos limosneros que visitan su casa (Jesús, María y José), el único pan que dispone para su viaje. Como recompensa a su acto de generosidad, se le ofrecen o permiten tres deseos: un "palito" de uvas, un saco mágico y la posibilidad de morir cuando él lo desee (inmortalidad).

De regreso a su casa, y con lo prometido a su alcance, se establece una especie de lucha entre Uvieta y Dios, pues éste se entera de que Uvieta se ha vuelto engreído y se ha olvidado de Él, por lo que manda a la muerte a traerlo por la fuerza, rompiendo la promesa inicial. Luego, el personaje central es sometido a una serie de pruebas, que logra superar gracias a su ingenio e inteligencia, pues sabe aprovechar a su favor y con sagacidad los beneficios u objetos mágicos concedidos.

Finalmente Uvieta muere y llega al cielo ("la Gloria"), pero no se le permite entrar y es remitido al infierno, donde el demonio también lo rechaza, por lo que regresa a las puertas del cielo, donde finalmente, a pesar de la negativa de San Pedro, logra ingresar y quedarse gracias a su insistencia y el favor de la Virgen María, quien le permite ingresar a la Gloria cuando menciona su nombre.

Al analizar el cuento, parece evidente que el relato está dividido en dos momentos, tal como lo demuestra Viquez.<sup>6</sup>

1º) Momento de "prosperidad" en que gracias a su limosna, Uvieta obtiene los objetos mágicos y su inmortalidad, lo cual le permite vivir a su gusto y con gran comodidad. Esta nueva condición parece estar mediada por una relación acreedor-deudor, que se establece gracias a la limosna dada por Uvieta, con lo cual se exalta, en primera instancia, el valor de la caridad, el desprendimiento de las posesiones y las obras de misericordia como elementos soteriológicos fundamentales en la relación con los otros. Sin embargo, Dios incumple el contrato o la promesa y envía a la muerte por Uvieta, pues parece que en medio de la prosperidad material este está muy engreído y se ha olvidado de Dios.

2º) Momento de "degradación", en que Uvieta y la divinidad establecen una confrontación, a partir de la situación antes señalada; enfrentamiento que finalmente lo conduce a las puertas del infierno.

Sin duda subyace en el relato la intencionalidad de la autora por privilegiar o destacar el valor cristiano de la caridad y la

---

<sup>6</sup> Jorge Benedicto Viquez Guzmán, *Los Cuentos de Mi Tía Pachita* (Modelo, Género e interpretación). San José: UCR, 1979. Tesis para optar al grado de Licenciado en Filología, Lingüística y Literatura, 44-45.

solidaridad hacia los desposeídos de la sociedad. Este valor es simbolizado mediante la acción de desprendimiento de lo poco que se tiene para compartirlo con los necesitados, aspecto que es recompensado por Dios y exaltado desde el cielo, a saber: “Él (“Nuestro Señor”) está muy agradecido con vos porque nos socorriste”, y además, allá en el cielo “se pasan con que Uvieta arriba, Uvieta abajo, Uvieta por aquí y Uvieta por allá... andan con vos ten que ten...”.

En este caso, a diferencia de la parábola del rico y Lázaro de Lc 16.19-31, Uvieta sí practica la compasión y la misericordia con los limosneros que llegan a su puerta, saciando con su pan el hambre de estos pobres. Estas acciones transformarán tanto su conducta como su realidad inicial de pobreza en riqueza, pues como consecuencia recibe su recompensa de inmediato y con gran insistencia por parte de la divinidad.

Además, aquí parece destacarse una estima o amor superior por el don de la vida y el disfrute de este mundo, antes que la posibilidad de una opción trascendente o escatológica; aunque al concluir el relato, el temor del diablo por la presencia de Uvieta (quien en la tierra lo había sometido a una terrible paliza) y la bondad de la Virgen María, permiten a Uvieta acceder finalmente a la Gloria. Sin embargo, al mismo tiempo el relato parece demostrar que la prosperidad y la abundancia material, pueden llevar a los seres humanos a envanecerse y olvidarse de Dios y romper la relación con este; y también puede instaurar un vínculo desigual e injusto con sus semejantes, como cuando Uvieta prácticamente se roba, mediante el saco mágico, las quesadillas de la mujer que las lleva en una batea.

Al lado de Uvieta (personaje principal del cuento), aparecen otras figuras denominadas “las Tres Divinas Personas”, representadas por Jesús, María y José, además de la muerte, el diablo y San Pedro (custodio de las puertas del cielo).

Aquel héroe, que es descrito como “un viejito muy pobre que vivía sólo íngrimo en su casita”, que “no era nada ambicioso” y que usa alforjas, parece representar al típico campesino “criollo” meseteño de mediados del siglo pasado, caracterizado por su sencillez, pobreza y su sabiduría popular llena de picardía, ingenio y sagacidad. Al respecto Dobles dice lo siguiente:

Personifica (Carmen Lyra) en sus...personajes reales o fantásticos los rasgos del costarricense, con gran fisga, penetración y buen humor, y son a su vez universales en su tratamiento de la lucha del bien y del mal, la preeminencia de la inteligencia, con cierto desparpajo, eso sí, muy costarricense.<sup>7</sup>

Es interesante destacar como Uvieta establece con los otros personajes o divinidades una relación simétrica, pues con toda dignidad y confianza habla, negocia y trata de tu a tu con las “Tres Divinas Personas”, al igual que un patriarca o profeta del Antiguo Testamento. También, resulta más sagas en su relación con personajes como el diablo (“el patas”) al cual le da una tremenda paliza, la muerte (“la comadrita”) a la que engañó y atrapó por varios años en su casa; o sea se permite burlarse y reírse de lo sagrado. Incluso en algunas ocasiones el mismo “Tatica Dios”, respetando la libertad de este héroe, le ruega y se enoja con él, ante sus vivaces y temerarias acciones. Sin embargo, al final del cuento la voluntad divina se impone cuando Uvieta está dormido, pues ya cansado de sus fechorías y de su presunción, Dios envía por la noche nuevamente a la muerte, para que lo coja “por las mechas” y así finalmente “/ella/...arrió con él para el otro mundo y lo dejó en la puerta de la Gloria para que allí hicieran con él lo que les diera la gana”.

---

<sup>7</sup> Margarita Dobles, *Literatura Infantil*. San José: EUNED, 2001, 83.

Por otro lado, a pesar de que estudiosos como Viquez y Vásquez<sup>8</sup> señalan que la relación que se establece entre los personajes de la escritora con Dios (“Nuestro Señor”, “Tatita Dios”), es de recompensa a la sumisión del código de la moral cristiana impuesta por la cultura hegemónica, y la narradora obliga a los actantes a cumplirla, pareciera hallarse en el fondo del relato estudiado una tensión o lucha de poder entre el protagonista y Dios, en la que Uvieta evoca una especie de Sísifo, al estilo de Camus, que se rebela con picardía y sagacidad no ante el absurdo de la existencia sino contra Dios que quiere imponer su voluntad y su poder. Aspecto que logra en gran parte, pues lejos de todo acatamiento a espaldas de la divinidad, y gracias a la mediación de la Virgen, el protagonista finalmente se sale con las suyas, pues ingresa y asegura su permanencia en el cielo.

Quizá pueda hallarse en el cuento alguna intencionalidad de la autora por deslegitimar o atacar la autoridad de la institución religiosa de la cual formó parte, y se desligó desilusionada en su juventud, pues según algunos de sus biógrafos ésta le resultó tiránica, reglamentaria y obligatoria, ante el espíritu libre que la caracterizaba.

En cuanto a la figura de Jesús, al inicio del relato es representado primero como un niño o “chiquito” pobre y muy humano, “con la cara chorreada, sucio y con el vestido hecho tasajos y flaco como una lombriz”. En un segundo momento, es concebido como divinidad y con cierta preeminencia: “Tatica Dios” o “Nuestro Señor”, quien “no viene en persona porque no es conveniente... pues ¡Al fin Él es Quien es!” En algunas ocasiones en su confrontación con

---

<sup>8</sup>Romano Vásquez Solórzano, *El funcionamiento de lo social en un texto literario: análisis de Cuentos de Mi Tía Panchita de Carmen Lyra*. San Ramón: UCR, 1989. Tesis para optar al grado académico de Licenciado en Filología Española.

el héroe del cuento, aparece con un poder relativo, pero finalmente impone su voluntad. Sin duda el texto parece evocar, mediante algunas imágenes, relatos evangélicos relacionados con la existencia humana y la pobreza de Jesús (*kénosis*). Sin embargo, Carmen Lyra no se propone hacer una diferencia rigurosa entre Dios Padre y Jesús, sino que en general se asumen ambas figuras como un sólo personaje o divinidad.

En cuanto a la Virgen María, junto con su esposo San José, aparecen en un primer momento como ancianos pordioseros y hambrientos, quienes llaman a la puerta de la casa de Uvieta pidiendo limosna, lo que evoca algunas enseñanzas o imágenes del Evangelio como por ejemplo Lc 16.19-31 o Mt 25.40. Al final del relato, la Virgen vuelve a la escena como un personaje que retribuye el gesto de misericordia que tuvo Uvieta con aquellos pobres, pues además de desconocer el enfrentamiento entre Dios y el campesino, le permite de buena gana que este ingrese "muy orondo" a la Gloria.

El cuento parece insinuar aquí, que la Virgen María es más compasiva y misericordiosa que el mismo Dios Padre, quien además de sus roces con Uvieta se desentiende del destino de este, y permite que hagan "...con él lo que les de la gana". Al mismo tiempo, ante el llamado que hace Uvieta en la puerta del cielo, aparece la Virgen como la única mediadora, que ante la frase "Ave María Purísima", se alegra e invita a Uvieta a ingresar.

Por otro lado, se puede descubrir en el relato, una concepción del cielo tímidamente cristiana, donde los protagonistas que representan las divinidades se refugian en un lugar alejado de este mundo: "la Gloria". Sin embargo, al observar detenidamente el ambiente geográfico o el contexto del relato en general, a pesar de que parece existir una diferencia entre lo humano (lo mundano) y lo divino (lo trascendente), en

realidad ambos lugares se entrecruzan y se confunden con frecuencia. Especialmente cuando aparece una escena típica y bucólica de la geográfica costarricense campesina, donde la Virgen se halla en el patio o solar de la Gloria dando de comer a las gallinas que le habían regalado y que ponían huevos de oro. Parece aquí no existir diferencia entre lo sagrado y lo profano, desaparecen las desigualdades para encontrar una especie de realidad “cosmoteándrica” en que lo divino, lo humano y lo cósmico se encuentran como elementos constitutivos de la realidad casi sin subordinación alguna entre ellos.<sup>9</sup>

Además, es interesante destacar que esta imagen o escena, al igual que la geografía o topografía en donde se desarrollan las acciones de este cuento, parecen enaltecer o privilegiar tanto el tiempo pasado, como la vida campesina costarricense y sus costumbres. Esto coincide con lo señalado al inicio por Jiménez en relación con la importancia de estos aspectos en la construcción histórica del imaginario o identidad de la nacionalidad costarricense de la época.

Y es que tal como lo destaca Vásquez,<sup>10</sup> a inicios y mediados del siglo pasado, se manifiesta un fuerte apogeo del café y su tecnificación, entre otros factores socio-económicos, que provocaron un paulatino desplazamiento de los agricultores a la ciudad, la transformación del estado social y la modificación de valores en la cultura costarricense. Así *Los Cuentos de Mi Tía Panchita* configuran un mundo con elementos que reflejan esos cambios, y quizá en este sentido la autora pretende rescatar la “costarriqueñidad” y enaltecer la existencia en el campo como símbolo de la vida en el cielo (¿cómo contracultura?); sin olvidar la centralidad de la

---

<sup>9</sup> Raimon Pannikar, *El mundanal silencio*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999.

<sup>10</sup> Romano Vásquez, *op.cit.*



solidaridad, el amor y la compasión hacia los otros como valores fundamentales.

También resulta interesante notar cómo el cuento analizado, en ocasiones, evoca el relato mítico del Edén bíblico (Génesis), pues Uvieta (personaje varón y con nombre femenino: "Uvieta" derivado de uva) parece vivir en un mundo bucólico y paradisiaco, en relación exclusiva con lo divino, representado por las Tres Divinas Personas y otros personajes trascendentes (diablo o muerte). En ningún momento el protagonista se relaciona con otros seres humanos, ni con otros congéneres de su medio social, privilegiándose únicamente su vínculo con lo sagrado (a excepción de una ligera relación con la mujer que llevaba una batea llena de quesadillas, al inicio del cuento).

Como bien lo señala Madrigal tanto en el relato analizado, como en otros de *Los Cuentos de Mi Tía Panchita*, existe un componente axiológico en donde el bien y el mal se encarnan en determinados personajes y en sus acciones, lo que deviene en conflictos morales. Así en oposición a las virtudes aparecen, con frecuencia, los pecados que funcionan como homólogos, ya que a cada uno le corresponde una virtud.<sup>11</sup>

Sin embargo, parece que la historia se desarrolla linealmente hacia una conclusión, pero su desarrollo resulta casi dialéctico, no tanto a través de un choque entre el bien y el mal (como lo sugiere Madrigal), sino entre el protagonista y los personajes trascendentes: "Tatica Dios", el diablo y la muerte. En otras palabras, en algún momento parece darse una lucha entre lo humano y lo sagrado, pues tanto el bien (Dios) como el mal (el diablo) unen sus fuerzas en contra del héroe del cuento, quien con frecuencia resulta más astuto y perspicaz que estos.

---

<sup>11</sup> Madrigal, *op.cit.*, 94.

Como se ha dicho, también la humildad y la generosidad son virtudes del personaje principal, las cuales son recompensadas. Sin embargo, al final la justicia en este héroe también queda en entredicho, ya que ingresa en el cielo por casualidad o confusión, con lo cual queda sin castigo las patrañas y engaños que Uvieta le hizo a la vendedora, a Dios, a la muerte y al diablo, lo cual produce una ambivalencia moral en el relato.

## 5. Conclusión

Se podría decir que la obra estudiada, evoca a un personaje mítico que vive agradecido con la vida, en un ambiente bucólico y con una existencia campesina sencilla y armónica con la naturaleza y con sus semejantes. Sin duda la escritora, pretende destacar y valorar la importancia tanto de este tipo de existencia sencilla y campesina, como las acciones de caridad y solidaridad con los semejantes, especialmente con los más pobres de su entorno, y resaltar que dichas acciones pueden asegurar una recompensa o la respuesta amorosa de Dios.

Sin embargo, la abundancia material también puede afectar la vida de las personas, y alejarlas de su tranquilidad existencial, pues esta nueva situación hace que Uvieta entre en conflicto con Dios y sus semejantes, alterando la felicidad que permite la vida en el campo o en el más allá.

También se trata de establecer un vínculo del héroe con las grandes virtudes cristianas, pero las acciones y la relatividad del castigo ante las faltas o transgresiones de Uvieta resulta ambivalente, e incluso en algunos momentos se privilegian la astucia, la sagacidad y el ingenio antes que aquellas virtudes.

Juan Carlos Valverde

## ¿Revelación de Dios o el Dios de la revelación?

*En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite. Por eso, agobiado de penas y de Tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo.*

*(Alejo Carpentier. El Reino de este Mundo)*

**R**eflexionar sobre la Revelación invita inevitablemente a pensar y expresar algo sobre Dios mismo. Decir revelación implicará de igual manera hacer referencia al lugar en donde se expresa o vehicula normalmente la experiencia de Dios, es decir, la religión. Revelación y poder van igualmente de la mano así como religión y símbolos no se pueden distinguir. En las páginas que siguen abordaremos estos temas tratando de decir algo, solamente algo, sobre todo esto.

---

Juan Carlos Valverde Campos: Magíster en Biblia. Profesor de Antiguo Testamento en la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica. Actualmente es director de la Escuela Ecueménica.

Iniciemos diciendo que no creemos en eso que muchos han llamado Revelación, ni hay una Palabra de Dios. Esos son discursos elaborados, complicados y confusos que nacieron a finales del siglo I y siglo II de nuestra era para suscitar y mantener el poder en manos de unos pocos privilegiados. No hay misterio alguno en este asunto, el ser humano produce dioses y revelaciones que construye a su medida y según sus necesidades, su historia, su contexto cultural, social y hasta económico. Eso que todos/as en algún momento hemos invocado y que se esconde bajo el vocablo "DIOS" es una fuerza, una energía, un "algo" inmaterial que puede ser violento como el huracán o suave como la brisa. Está en todos/as, somos todos/as, no se revela misteriosa o progresivamente, no es parcial ni se da por partes, es totalidad. No es bueno pero tampoco es malo, es impulso, es silencio y bullicio, es ausencia y presencia, es todo y nada, es amor y odio, es abrazo y rechazo, es blanco y es negro y también rojo y amarillo, es madre y padre, hermano y hermana, es placer y abstinencia, es pobre y rico también.

Las disquisiciones de los grandes teólogos, o de quienes son reconocidos por algunos como tales, y de otros tantos no tan reconocidos, olvidan a miles y millones de personas. En América Latina repetimos sus ideas, decimos lo que dicen, por que son famosos. La teología europea ha conquistado nuestras tierras y nuestras mentes, sembrando el terror y hundiendo en la culpabilidad. Nos hemos dejado conquistar. Sus dioses son crueles, arbitrarios, sanguinarios, racistas; disfrutan viendo el dolor de muchos, necesitan el dolor de otros hasta de sus similares, necesitan la humillación, la desaparición del ser humano. Desprecian el cuerpo, la danza y el placer; rechazan el barullo y el desorden, sólo aprecian el orden y el silencio. Son fuertes como los machos, pero no tienen la fuerza femenina. Gustan el buen vino y las buenas viandas, no se revuelcan entre los desechos. Desprecian, en fin, el cuerpo, lo único que tenemos, lo único que sí nos pertenece.

En América Latina ya los ojos se abrieron, nos estamos levantando de un sueño profundo de muchos siglos; el silencio cede el lugar a la palabra, tenemos una palabra, es nuestra y queremos pronunciarla. Queremos mostrar a todos aquellos que quieran escucharnos en qué creemos, cómo creemos, por qué creemos. Amamos la danza y el barullo, nuestros cuerpos sudan por el movimiento, nuestra fe es vida, queremos vivir, abrazamos la vida, no le tememos al cuerpo, nuestros cuerpos son multicolores, oscuros y claros; en América Latina somos el producto de la mezcla, nuestras raíces son diversas, negras y blancas, amarillas y rojas. Vivimos juntos y nuestras raíces y costumbres se confunden y transforman a diario, somos movimiento, somos mutación. Nuestra naturaleza es esplendorosa, abundante; hay vida aún en los bloques de cemento que nos roban el espacio. En el bosque viven juntos el jaguar y el jabalí, los monos cariblanco y los colibríes; el roble “respira” el mismo aire que el cedro amargo o el higuérón. El guanacaste es rey en la pampa guanacasteca. No somos uno, somos muchos, debemos hablar en plural, debemos pensar en plural.

## 1. Introducción

### 1.1 Repasemos algunas ideas

¿Qué entendemos por Revelación? Dicen los estudiosos que la revelación es *el acto libre por el cual Dios comunica su misterio a la humanidad invitándola a compartirlo*.<sup>1</sup> Así, Dios decide comunicarse, mostrar su propio misterio. Es lo que algunos autores llamarán el *autodesvelamiento de Dios*.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> R. Fisichella, “Revelación” en Luciano Pacomio y Vito Mancuso, eds., *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Estella: Verbo Divino, 1999, 859.

<sup>2</sup> Así lo afirma K. Barth. Citado por W. Pannenberg, *La Revelación como historia*. Salamanca: Sígueme, 1977, 12.

Pero esto no es todo. Según la tradición teológica occidental, tenemos una revelación llamada *natural* y otra *sobre-natural*. Traigamos a la memoria esta diferenciación.

La expresión “Revelación Natural” se emplea para designar la presencia implícita de Dios en todos los hombres y mujeres, mientras que la “Revelación sobrenatural” explicita la primera por medio de Jesucristo en la Iglesia. La primera permite llegar hasta Dios pero de manera aún “borrosa”, “opaca”, “incierta”, “incompleta”; la segunda lleva al verdadero Dios predicado por Jesucristo y anunciado por la Iglesia. Así las cosas y según la teoría, Dios “muestra” su rostro, dice cómo es, elimina la “barrera” que nos mantenía separados o alejados de él. Dios es, entonces, el objeto de la revelación. De esta manera, en la Biblia encontraríamos la “definición” de Dios. Dios mismo es el objeto de la revelación.

Hemos dicho que Dios se revela a sí mismo pero ¿a quién? ¿Quién es el que recibe esta revelación de Dios? Una vez más, los manuales de teología afirman que Dios se revela al ser humano, en fin, al hombre, a varones. Pero, ¿cómo sucede todo esto? Dios se da a conocer a todos y todas o quiere que todos y todas le conozcan y lo hace utilizando el mismo lenguaje humano. La palabra es, en definitiva, el vehículo por el que pasa esta revelación de Dios. Una palabra amistosa – dirá V. Mannucci.<sup>3</sup> ¿Quiere esto decir que Dios utiliza el lenguaje del ser humano para comunicarse? ¿Cómo sucede esto? ¿Habla Dios directamente al hombre y la mujer? Si así fuere ¿cómo se le reconoce? ¿Cómo se puede saber que se trata de una palabra divina y no de sueños humanos? ¿No será más bien que habla por medio del mismo ser humano para comunicarle su “misterio”? Si así fuera, el horizonte de

---

<sup>3</sup> V. Mannucci, *La Biblia como palabra de Dios*. Bilbao: Desclée, 1997, 25 ss.

la palabra divina no puede ser otro que la misma historia. Dios no habla de manera directa, lo hace “utilizando” mediadores o mediaciones. Podemos decir quién es Dios al reconocer sus acciones en la historia. Es Dios actuando en la historia del ser humano. En este punto se presenta un problema. En efecto, cada época está marcada por su modo de situarse ante la realidad; la respuesta que se da a las inquietudes son siempre muy diferentes.

Al respecto nos recuerda R. Fisichella:<sup>4</sup>

... los diversos siglos han estado marcados por una visión teológica particular, al haber estado condicionados por unos factores específicos. En la alta edad media el trabajo del teólogo estaba condicionado por las escuelas de las artes liberales (trívio y cuadrívio); con Tomás asistimos a la ascensión determinante de la metafísica; la crítica caracterizó el siglo XV, mientras que los descubrimientos del humanismo dan el tono al siglo XVI. Así, para el siglo XVIII tendremos el predominio de la razón y para el XIX el de la ciencia.

De igual forma, la Revelación tampoco ha sido entendida igual a lo largo de los siglos. Esto nos lo recuerda W. Pannenberg<sup>5</sup> cuando comenta la novedad de la comprensión de la Revelación como auto comunicación o auto desvelamiento de Dios. La ilustración, dice este autor, destruyó el viejo concepto de la dogmática ortodoxa del siglo XVII que favorecía una visión oscurantista de la revelación. Otra posición interesante es la de Schleiermacher quien pensaba en una gran variedad de manifestaciones de Dios.

El horizonte, decíamos, de la revelación es la historia; a Dios no lo conocemos directamente si no es por la mediación del

---

<sup>4</sup> R. Fisichella, *La Revelación: evento y credibilidad*. Salamanca: Sígueme, 1989, 49.

<sup>5</sup> Cf. W. Pannenberg, *op. cit.*, 12-13.

factor humano, la revelación se da en la historia, no hay otra posibilidad, se da de manera progresiva. Pero al estar inmersos en la historia, la revelación se convierte en un fenómeno humano. En este contexto, deberíamos decir algo sobre la religión como lugar teológico en el que se encuentran Dios y el ser humano y todo lo que eso implica. Sin embargo esto dejamos para más adelante y terminamos primero este repaso.

## 1.2 Algunas inquietudes

Surgen inevitablemente una serie de inquietudes.

- a. Se afirma que hay una revelación natural y otra sobrenatural. Esta última se da con Jesucristo. Los no cristianos, en este caso, tienen únicamente acceso a una parte de Dios. Con esto, por supuesto, se afirma la supremacía del cristiano, en general, y del católico, en particular, sobre todas las demás expresiones religiosas. Un cristiano es superior, por ejemplo, a un musulmán; el primero tiene acceso al Dios verdadero mientras que el segundo solamente tiene ideas inacabadas e imperfectas. El cristianismo es el camino directo y perfecto; el Islam, siguiendo con el ejemplo, es una aproximación inconclusa. Esto es un ejemplo que sería igualmente válido para los judíos, las religiones africanas, asiáticas, latinoamericanas, etcétera. Los manuales de Teología dicen que la revelación llevada a cabo por Jesús es definitiva, en él se da a conocer plenamente el misterio de Dios. La revelación alcanza su punto más alto con Jesús, después de él no se agrega nada al contenido de lo revelado. V. Mannucci dice que Jesús es, al mismo tiempo, mediador y plenitud de la Revelación.<sup>6</sup> Cristo es el único, el irrepetible, el *ephápax* (una vez por todas) dice R.Fisichella.<sup>7</sup> Esto significa que la llegada del Hijo

<sup>6</sup> *op. cit.*, 50.

<sup>7</sup> Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad*, *op.cit.*, 62.



de Dios al mundo (la historia) se convierte en la manifestación plena de Dios. La historia, una vez más, es el lugar en donde Dios le dice al hombre y la mujer cómo es y lo hace por medio de su Hijo, Jesucristo. Sin embargo, lo anterior desde el diálogo interreligioso se convierte en una “piedra de tropiezo”. Jesús es la máxima expresión de la revelación de Dios, no la única. Como dirá K. Barth,<sup>8</sup> la revelación es presencia de Dios, ocultamiento de Dios en el mundo de las religiones humanas. Eso significa que Dios está oculto, escondido, presente al fin, en todas las religiones humanas. Como afirmamos más arriba, Dios se revela a todos los hombres y mujeres de todos los tiempos. Pero, ¿qué significa eso exactamente, si con Jesús la revelación llega a su tope? Si bien aceptamos, como cristianos, que con Jesucristo Dios habla de manera particularmente clara, también reconocemos que Dios sigue hablando de manera misteriosa a todos los hombres y mujeres y que la comprensión de esta revelación se da a diferentes niveles: los profetas de hoy como ayer siguen alzando la voz para abrirle paso a la Palabra, la gente sencilla que con su gran corazón y disposición acoge esta Palabra, los académicos que escrutan estos abismos y las autoridades eclesiásticas. TODOS de diferentes formas escuchan y acogen la voz de Dios. Es importante recordar lo que muchas veces olvidamos: el Nuevo Testamento no da directamente testimonio de la época o tiempos de Jesús sino de la situación de las comunidades post pascuales. Esto quiere decir que debemos ubicarnos entre los años 50 y 110. Es lo que R. Brown<sup>9</sup> ha llamado la época subapostólica. La situación es, obviamente, muy diferente. Las necesidades y problemas de los primeros cristianos

---

<sup>8</sup> K. Barth, *La Revelación como abolición de la religión*. Madrid-Barcelona: Marova-Fontanella, 1973, 36.

<sup>9</sup> R. Brown, *L'Eglise héritée des apôtres*. Paris: CERF, 1998.

son también otros y la figura de Jesús será “pintada” según la conveniencia de los autores y sus comunidades.

- b. Dios se revela utilizando la palabra humana por lo que necesariamente se inscribe en un contexto específico, histórico. La palabra es el vehículo por el que circula la revelación de Dios. Pero, ¿qué palabra? ¿Cómo distinguir esta Palabra de Dios de las palabras humanas? ¿Cuáles son los criterios para discernir entre una y otras? ¿Quién decide qué es palabra humana y qué palabra divina? ¿Estarán bien definidas las fronteras?
- c. La palabra es algo inacabado y Dios actúa en la historia. Dios se revela en la historia, poco a poco, sin embargo, dicen los manuales, con Jesucristo la revelación de Dios alcanza su plenitud, ya no hay nada más que revelar. Lo único que queda es comprensión de esta revelación por medio del Espíritu. Una revelación progresiva pero que necesita aún ser comprendida correctamente. ¿Por qué si es progresiva llegó a su cumbre con Jesucristo? ¿Por qué escoge Dios a un pueblo como el hebreo para comunicar su “rostro”? ¿Y todos los que vivieron siglos antes? ¿Acaso Dios no encontró que estuvieran preparados para escuchar su voz?

## **2. Revelación de Dios o el dios de la revelación**

El Dios de la revelación no es ciertamente el Dios que yo quisiera conocer. Aunque probablemente sí sea el que muchos quieran conservar. Se supone que el tema de la revelación trae consigo inseparablemente una reflexión sobre Dios puesto que es él mismo quien decide comunicarse, mostrar su rostro. ¿Qué o quién es Dios? No podemos dejar de decir algo sobre Dios mismo.

En el Antiguo Testamento la revelación se expresa preferentemente por la expresión “palabra de YHWH”.<sup>10</sup> Sin embargo, ¿Es lo mismo hablar de revelación que de manifestación (teofanía) divina? ¿Qué términos hebreos son empleados para designar tal experiencia? La primera dificultad la encontramos a la hora de buscar un concepto unificador. Si, como decíamos, la revelación consiste en el autodesvelamiento de Dios, debemos buscar un término que transmita esta experiencia. Según R. Rendtorff<sup>11</sup> el *niphal* de אָרָא (r’h) es el término que se utiliza para hablar de las apariciones de Dios en un contexto de explicación etiológica. Con el tiempo el vocablo evolucionará vinculándose sobre todo a una promesa divina. Sin embargo, en algunos textos, la palabra, asociada a otras expresiones, es utilizada para las apariciones de Dios.<sup>12</sup>

Otro concepto que, según el mismo autor, resulta aún más esclarecedor es el de כְּבוֹד (kbwd) y הוֹדָה (hwh) expresando ambos que es el mismo Señor quien se da a conocer. Veamos por ejemplo Is 6, 3: *Santo, santo, santo, YHWH Sebaot: llena está toda la tierra de su gloria* (kbwd) o Sal 19, 2: *Los cielos cuentan la gloria* (kbwd) *de Dios*. En estos textos y otros similares la *kbwd* designa el poder del Señor. Algunos pasajes le dan un sentido cultural como Ex 24, 15; 40, 34; Lv 1s dándole sentido, posibilidad y legitimación al culto.

Una tercera fórmula especialmente rica para nuestro trabajo es el *niphal* del verbo יָדַע (yḏ‘) acompañado del tetragrama. Según R. Rendtorff la fórmula יָדַע יְהוָה manifiesta claramente

<sup>10</sup> R. Fisichella, “Revelación” en *Diccionario Teológico Enciclopédico*, *op. cit.*, 860.

<sup>11</sup> R. Rendtorff. “Las concepciones de la revelación en el antiguo Israel” en: *La Revelación como historia*. Salamanca: Sígueme, 1977, 32.

<sup>12</sup> Por lo técnico del tema no nos interesa entrar en detalles. Véase R. Rendtorff, *op. cit.*, 32-37.

que a Dios sólo se le puede conocer a partir de su acción en la historia. En todos los empleos se afirma sin ambigüedad la auto-manifestación histórica. Con las palabras de R. Rendtorff, es una fórmula de conocimiento. Una característica de este conocimiento es que TODOS tendrán acceso, Israel y los extranjeros. En todos los casos esta auto-comunicación siempre se encuentra en personajes autorizados por Dios: Moisés o los profetas. La palabra juega un papel esencial en cuanto a la revelación se refiere. No tenemos únicamente acontecimientos aislados, siempre vienen acompañados de la palabra y un tercero que la interpreta.

En el Nuevo Testamento es evidente que la figura más importante es Jesús como revelador del Padre. El evangelio según san Juan es particularmente rico en este aspecto. Los grandes discursos de Jesús son discursos de revelación. Jesús nos dice con sus gestos y actos quién es y, al hacerlo, nos muestra a Dios, su Padre.

En primer lugar, Jesús es el *logos*, la palabra misma que estaba, desde el principio, vuelta hacia Dios (Jn 1, 1-18). En este evangelio Jesús proclama que con su venida la vida entró en el mundo y quienes lo aceptan ya gozan de ella.

En los evangelios sinópticos Jesús anuncia ante todo la llegada del Reino, palabra que está completamente ausente del evangelio de Juan. La vida y obras de Jesús señalan el camino hacia el reino y su enseñanza tiene autoridad. Las demás obras del Nuevo Testamento no harán otra cosa que explicitar lo que se dice en los evangelios.<sup>13</sup>

De Dios encontramos en las páginas de la Biblia muchos “rostros” distintos. Dios es, ante todo, libertador (Ex 13, 17-

---

<sup>13</sup> R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad*, op. cit., 72.

31). Sumidos en la esclavitud y humillados, Dios se acuerda de sus promesas. Dios da la libertad a su pueblo, saca de la esclavitud, del sometimiento, de la humillación. Si bien es cierto ese dato es válido para Israel, también lo es para todas las personas de todos los tiempos. El Dios de Jesucristo quiere a sus hijos, a su pueblo, libres. Antes de entregarles “la Ley” (el mal llamado Decálogo, Ex 20, 2; Dt 5, 6), es necesaria la libertad. Sin ésta no pueden rendirle culto. Cualquier acto de culto que realicen estando en la esclavitud es idolatría. Dios quiere que los seres humanos sean libres para que el culto y la adoración que le rinda sean igualmente libres.

De Dios se nos dice también que es el Creador (Gn 1, 1 – 2, 25). El pueblo judío reflexiona en el exilio de Babilonia sobre el tema y llega a la siguiente conclusión: el Dios que los sacó de Egipto, el Dios libertador, es también el Dios que los creó, que creó al ser humano a su imagen y semejanza y todas las cosas que lo rodean. Primero la libertad, luego la creación. Dios es el creador de todo cuanto existe. Sin embargo, no se le puede reconocer como tal si no se es libre.

En cada una de las páginas de la Biblia se nos dice que Dios es misericordioso, perdona al que se acerca arrepentido (carta del profeta Jonás). Dios ve con ojos de misericordia al justo, al que sabe dar desde su pobreza, al que atiende al huérfano y a la viuda. Dios perdona, aún y cuando el ser humano cae repetidas veces en la misma acción.

Pero eso no es lo único. Dios también es un guerrero que pide arrasar con poblaciones completas. Dios pide también sacrificios, se encoleriza, se cansa, odia, rechaza, acepta, ama, escribe con su dedo, castiga, premia y hasta entrega a su hijo único para salvación de todos.

Se supone que la Biblia revela ante todo el rostro de Dios. Pues bien, ¿Cuál de los rostros antes citados es el de Dios? ¿Cómo pudo Dios durante tanto tiempo tener a su pueblo en

la oscuridad y no anunciarle algo tan importante como lo es su ser, su unicidad?<sup>14</sup>

Si revisamos las muchas y diversas tradiciones religiosas de otros horizontes geográficos nos vamos a encontrar con muchos rostros de Dios, algunos ya conocidos por nosotros. En el Islam, por ejemplo, se habla de 99 nombres de Dios (El Clemente, El Misericordioso, El Soberano, El Más Sagrado, El Dador de Paz, El Guardián de la Fe, El Dominador, el Árbitro Supremo, El Autosuficiente, El Poderoso, El Irresistible, El Magnificado, por no citar sino los primeros 10). A pesar de la diversidad de religiones, podemos reconocer algunos rasgos en común. Dios es eterno, está fuera del tiempo, la muerte no es asunto suyo. Dios es todopoderoso y omnisciente, Dios lo sabe y lo puede todo. Dios no tiene límite, lo material no le concierne. Dios es señor del bien y del mal, de lo bello y lo feo, es el juez supremo.

Cuando se dice revelación de Dios, en realidad se está hablando de cómo es percibido por los hombres y mujeres de un determinado momento histórico, social y cultural, ese ser supremo o superior. Dios es un concepto que refleja una construcción histórica, social, personal o todas ellas a la vez. Como concepto, caben innumerables cantidades de realidades según los modelos de pensamiento que pueden ser utilizadas por variadas ideologías. Dios es un concepto vacío, silencioso, se puede poner en él cuanto se quiera. De hecho construimos eso que llenará ese vacío en función de nosotros mismos. Creemos que lo que afirmamos es objetivo pero no, no existe tal objetividad. El Dios de los occidentales es un Dios poderoso, es el Dios de las jerarquías no el de las masas. Tener en sus manos la “Revelación de Dios” es tener

---

<sup>14</sup> Véase la reflexión de Juan Luis Segundo al respecto en *El dogma que libera*. Santander: Sal Térrea, 1989, 80.

en sus manos el poder. Si lo que yo digo y afirmo me viene directamente de Dios, ¿quién puede o debe decirme algo? Nadie, es a mí a quien se me ha entregado ese valioso tesoro. Yo soy la referencia. Quien quiera conocer al verdadero Dios debe venir a mí.

Ciertamente, las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios y que forman parte de « todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones ». De hecho algunas oraciones y ritos pueden asumir un papel de preparación evangélica, en cuanto son ocasiones o pedagogías en las cuales los corazones de los hombres son estimulados a abrirse a la acción de Dios. A ellas, sin embargo no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*, que es propia de los sacramentos cristianos. Por otro lado, no se puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores (cf. 1 Co 10,20-21), constituyen más bien un obstáculo para la salvación. (*Declaración Dominus Iesus*, 21)

### 3. Revelación e historia: el lenguaje simbólico

Afirmamos igualmente que el vocablo Dios es un símbolo. El lenguaje es productor y portador de segundos sentidos o sentidos indirectos. El lenguaje es simbólico, ofrece imágenes que cargan de infinitos significados posibles, suscitan interpretaciones.

Conocemos muchas definiciones del vocablo “símbolo”. G. Durand<sup>15</sup> ofrece un par de ellas que vale la pena traer a la reflexión. La primera dice que el símbolo es *todo signo con-*

<sup>15</sup> G. Durand, *L'imagination symbolique*. Paris: PUF, 1989, 11-12.

*creto que evoca, por una relación natural, algo ausente o imposible de percibir*; la segunda definición dice que el símbolo es *la mejor figura posible de una cosa relativamente desconocida que no se designa de una manera más clara o característica*. Como vemos, el campo predilecto del símbolo es lo no sensible, aquello que no podemos percibir con los sentidos. Según el mismo autor, lo sagrado o la divinidad pueden ser significados por cualquier cosa, desde una piedra hasta una encarnación humana pasando por un árbol o un águila o una serpiente. El lenguaje religioso es simbólico no por ser misterioso u oscuro, sino por el grado de abstracción que le es inherente. Podemos comparar el lenguaje religioso con el lenguaje artístico. Éste es simbólico de igual manera no por que sea oscuro o difícil sino porque es de otra naturaleza, es diferente.

El símbolo remite a otra realidad, realidad imperceptible, abstracta, no tiene un equivalente en el mundo de las formas. Si no se trata de algo que pueda ser enmarcado dentro de los límites de lo sensible entonces pertenecerá siempre al reino de lo subjetivo aún y cuando los símbolos no sean individuales sino que hunden sus raíces en un suelo histórico y social. “Dios” es un “algo” que no pertenece al mundo de lo sensible pero que está presente en la colectividad (inconsciente colectivo, según Jung), es una convención social manejada por los individuos en función de sus propias necesidades. El símbolo es un medio de conocimiento que se resiste a la conceptualización por eso querer explicar, razonar o definir a Dios es tan difícil. Lo simbólico sólo se puede entender simbólicamente y esto se hará siempre en función de lo que soy, de mi historia, de mi formación, de mi mundo. Dios no es un SER, no ocupa un lugar en el cosmos, lo ocupa en nuestro mundo interior, subjetivo, en mi cosmos, yo le doy existencia en función de lo que soy. Dios ha sido descrito como un ser que siente, ama, odia, escribe, exige, busca, se aleja, porque esto es lo que necesita el ser humano, esta es la experiencia humana subjetiva que necesita



tener una imagen más concreta o cercana de Dios. Si Dios no me ayuda a superar mis problemas, si Dios no me soluciona mis problemas, si Dios no es el causante o el que permite que sucedan las cosas, entonces para qué Dios. Dios es una construcción individual socializada. En esta socialización encuentra su justificación.

En la Biblia, Dios siempre se revela actuando y el pueblo le reconoce como su Dios por sus actos magníficos y poderosos, Dios es el Señor de los ejércitos. No es una revelación diríamos “directa”, los actos de Dios en la historia de los hombres y mujeres de aquel tiempo dicen algo de su ser: Dios es “así” porque hace “esto y aquello”. En este sentido, Dios sigue realizando muchos actos percibidos por los hombres y mujeres de manera particular. Si afirmamos y creemos que Dios está presente y sigue actuando en la historia de los hombres y mujeres, debemos también afirmar que se sigue revelando, que nos sigue diciendo cómo es, quién es, ya que sigue haciendo “esto y aquello” como otrora lo hizo. Si Israel o quienes escribieron los textos que llegaron hasta nosotros definen a Dios de una manera que les es propia, ¿Por qué no podemos afirmar sin temor alguno que lo que decimos hoy es igualmente revelación divina? Esto nos llevaría a concluir que la historia como totalidad es revelación de Dios. A su vez, nos haría entrar en otra reflexión: si la historia como totalidad es revelación de Dios, entonces se sigue que, más allá de Jesucristo tienen que darse nuevos progresos en el proceso revelatorio de Dios. La historia como totalidad es algo inacabado y en permanente cambio y evolución. Así, *ningún acontecimiento puede ser absoluto, como lo afirma la fe cristiana sobre Jesús*. Aclaremos, porque esta última afirmación no es banal, tiene un profundo sentido. La fe es en definitiva lo más histórico de todo en este discurso. Dios es construido por hombres y mujeres; la respuesta que dan estos hombres y mujeres es siempre circunstancial y hasta psicológica. De Dios no sabemos nada o casi nada; por el contrario, cada vez más nos atrevemos a afirmar la

importancia de estudiar al ser humano en sus circunstancias históricas para poder descubrir cómo ha sido visto y definido Dios. En las muchas tradiciones religiosas que conocemos, Dios es definido casi con tanta precisión que pareciera ser más un objeto que un Ser Divino; se sabe con exactitud qué es lo que piensa y quiere para todos. Esto sucede con frecuencia en las iglesias; cuando alguien se acerca con inquietudes o problemas a buscar algún tipo de luz, el cura y/o el pastor saben siempre con certeza lo que Dios quiere que hagan.

La historia siempre ha sido leída y presentada según la perspectiva de los vencedores. En estos últimos tiempos empezamos a escuchar voces que se levantan reclamando sus derechos. Los marginados, los explotados, los sin-tierra, los sin-voz, los indígenas, las mujeres. Todos/as ellos/as quieren decirnos cómo leen la historia, cómo interpretan y sienten la presencia de Dios. No es una lectura tradicional ni impuesta, no es la lectura de la historia a la que estamos acostumbrados/as.<sup>16</sup>

Desde el punto de vista bíblico resulta interesante hacer un recorrido histórico buscando las voces proféticas. El fenómeno profético se inicia desde muy temprano, no sólo en Palestina sino en todas las regiones aledañas: profetas extáticos y profetas cortesanos. Los principales testimonios escritos van desde el siglo VIII hasta el post exilio, muy cerca de la época de los Macabeos. De hecho, los mismos testimonios bíblicos indican que a partir de este momento, la Torah comienza a tomar el lugar de la palabra profética. Ya Dios no habla más por medio de profetas sino por su ley. La centralización del culto y las múltiples reformas que se

---

<sup>16</sup> Para más información pueden consultarse las obras de J. B. Metz, entre ellas *La fe en la historia y la sociedad*. Madrid: Cristiandad, 1982. También puede leerse la amplia obra de J. Moltmann, sobre todo *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1981.

implementarán irán apagando la voz profética. La centralización del culto implica institucionalización y la institución se encargará de aplacar todas las voces que no se adapten a lo que ella dicta. Al acercarnos a la época neotestamentaria, descubrimos cómo, poco a poco, vuelven a surgir los profetas y en tiempos de Jesús y de Pablo los tenemos en las mismas asambleas. Pablo luchará para poner orden y discernir las profecías. Pero, conforme vamos dejando esta experiencia primigenia, asistimos a la institucionalización de la misma. En las cartas Pastorales las comunidades empiezan a organizarse como respuesta a una situación muy particular. Ante el surgimiento de respuestas y propuestas diferentes se conforman los episcopos, presbíteros y diáconos, encargados de la transmisión de la sana doctrina. Se impone un control sistemático que elimina cualquier otra opción o iniciativa. El mismo Pablo no hubiera podido entrar en este sistema anquilozante. Con el paso del tiempo, esto fue lo que prevaleció y es lo que sigue imponiéndose hasta nuestros días.

Por circunstancias diversas, la importancia de la historia, como *locus* en el que se hace presente y efectiva, la Revelación de Dios, – Dios mismo – fue dejada de lado. Una tendencia a despreciar lo material, lo natural, lo humano, lo racional, lo placentero, entre otros, ha hecho que perdamos de vista eso tan importante. Hemos vivido esperando el Reino de Dios sin preocuparnos por construirlo desde ahora, aquí. Corremos detrás de una felicidad inalcanzable en el aquí, es un reino en el que entramos solamente después de la muerte. En él sí hay felicidad, alegría, bondad; mientras tanto debemos seguir “cargando nuestra cruz” en “este valle de lágrimas”. “Dios” nos habla en la historia, no hay otro lugar; en ella debemos descubrirle, en ella los profetas escucharon la voz de Dios, en ella se nos muestra el rostro de Dios. En la historia de los seres humanos con todos sus avatares y vicisitudes. En medio de aciertos y errores.

¿Cómo podríamos hablar de Revelación si no estuviera implicado el ser humano? Esto es precisamente lo que hace que la Revelación tenga la apariencia de un fenómeno humano, perceptible histórica y psicológicamente. Pero este encuentro entre Dios y el hombre y la mujer, en la historia, tiene necesariamente que institucionalizarse. Es aquí donde entra en juego el tema de la Religión como parte de este fenómeno humano. Como dice K. Barth,<sup>17</sup> *La Revelación aparece necesariamente como un caso particular en el campo de lo general de la Religión*. Sigue diciendo el autor que la revelación de Dios es ocultamiento en el mundo de las religiones humanas. Todas las religiones humanas intentan penetrar en el sentido de la voluntad divina, llámense musulmanes con el Corán, budistas con el Tripitaka, persas con el Avesta, entre otros.

La religión es un medio, un vehículo a través del cual pasa o se transmite la fe en Dios. No es debido explicar la revelación desde la religión; es, por el contrario, la revelación, la que debería darle sentido a la religión. Como nos lo vuelve a recordar K. Barth,<sup>18</sup> *la religión es algo segundo frente a la Revelación*. Sucede que el temor ha hecho que, tanto en las iglesias protestantes como en la Iglesia Católica, se ponga por encima de todo la institución y la salvaguarda del dogma. Es lo que algunos autores franceses han llamado la *Pastoral de la peur*.<sup>19</sup>

Preguntémosnos ahora: si, como hemos venido diciendo, Dios se muestra a todos los hombres y mujeres de todos los tiempos, ¿en qué debemos creer? ¿En nuestras intuiciones

---

<sup>17</sup> *op. cit.*, 33.

<sup>18</sup> *Ibid*, 40-43.

<sup>19</sup> Véase al respecto el texto de Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*. Tr. de Esteban Molina. Madrid: Trotta, 2005.

personales? ¿En lo que dicen las jerarquías de las iglesias? ¿Cómo discernir entre Palabra de Dios y caprichos y/o subjetivismos humanos? ¿Quién puede decir qué es objetivo y qué subjetivo? ¿De dónde le viene esa autoridad? Esa es la problemática de fondo de este tema. Como ya lo hemos recordado más arriba, la Iglesia Apostólica resolvió el problema encomendando a los Episcopos, Presbíteros y Diáconos la tarea de vigilar de manera que todo lo que se diga vaya en la dirección de la sana doctrina transmitida. Muchos manuales hablan de credibilidad del cristianismo; R. Fisichella<sup>20</sup> prefiere hablar de credibilidad de la revelación.

El lenguaje religioso es simbólico. La religión es una creación social que encuentra su justificación en el hecho mismo de la revelación de Dios.

#### 4. Revelación y pluralismo religioso

Dios le habló inicialmente al pueblo de Israel para mostrarle su verdad y posteriormente por Cristo a la Iglesia. La Iglesia, al recibir de Dios mismo su Palabra, se reconoce como misionera. Todos los pueblos deben venir a beber de la fuente en donde se encuentra el verdadero Dios. Pero, ¿Qué pasó antes de estos tiempos? ¿Qué hubo antes de Abrahán? ¿No hubo presencia del Dios verdadero en las civilizaciones china o egipcia? Por alguna razón misteriosa Dios no quiso aún mostrarles su rostro, ¡quizás todavía no estaban preparados para recibir esta noticia!

Este tipo de afirmaciones no son buenas, eso no puede haber sucedido de esa forma. Si, como proponemos, Dios es un símbolo, será tan válido ese símbolo cuatro mil años atrás como otros tantos hacia adelante. *Cuando en la actualidad*

---

<sup>20</sup> R. Fisichella, *Revelación: evento y credibilidad, op. cit.*, 178.

*los cálculos más moderados elevan a más de un millón de años la historia humana, no podemos pensar que el Creador de todos se haya preocupado durante milenios y milenios tan sólo de unos pocos entre sus hijas e hijos, dejando en espera a los demás.*<sup>21</sup> Este comentario me parece esclarecedor. No debemos seguir pensando, porque no es bueno hacerlo, que somos el centro del universo, que Dios ha mantenido oculto su “secreto”, su rostro, a tantos seres humanos durante tantos miles de años.

La sociedad ha cambiado, los medios de comunicación nos han puesto en contacto directo con cientos de realidades históricas, humanas, económicas y sociales que reconocemos sin dificultad como diferentes a la nuestra. Existen otros que hacen las cosas de manera diferente, que piensan diferente, que creen diferente. El pluralismo no es una realidad nueva, siempre hemos sido plurales. El gran cambio reside en el hecho de que ahora lo tenemos frente a nuestros ojos. Las migraciones han aportado lo suyo. La sociedad costarricense de hace 50 ó 60 años era casi en su totalidad cristiana católica; hoy caminan en nuestras calles católicos, protestantes, judíos, musulmanes y muchos otros. La realidad misma exige una reflexión seria. Las religiones han sido clasificadas y encasilladas en modelos que las tratan como verdaderas o falsas. Hemos visto que se trata de un fenómeno humano, las religiones son creación de hombres y mujeres con necesidades y opciones. En este contexto no podemos hablar de veracidad o no de las religiones. Todas han de ser consideradas como verdaderas en la medida en que nos lleven a ser mejores, en la medida en que nos ayuden a vivir honestamente y a ser fieros defensores de la vida. Si el Islam, el budismo o el animismo significa *colaboración mu-*

---

<sup>21</sup> A. Torres Queiruga. (sf). “El Diálogo de las religiones en el mundo actual” en: *Relat* 312, extraído el 10 de marzo de 2008 de <http://servicioskoinonia.org/relat/312.htm>.

*tua y desinteresada a favor de los problemas humanos*, entonces todos los que vivan esas espiritualidades siguen al Dios verdadero, el Dios de la Vida. Si por el contrario, cualquier religión o práctica religiosa que nos impida realizarnos como personas, que nos esclavice, que nos ponga a unos por debajo de otros, que nos obligue a sacrificar y que por lo tanto nos invite a dar muerte, todas esas son religiones o prácticas religiosas falsas.

Vivimos en un ambiente plural real, hemos alcanzado niveles sorprendentes de desarrollo pero todo parece indicar que la comunicación no ha mejorado. ¿Por qué descalificar la experiencia de Dios del otro? ¿Sólo por ser diferente a la mía o la nuestra? El ser humano es fundamentalista por naturaleza, tiende a absolutizar y las absolutizaciones siembran división y generan conflictos. Es el deseo de uniformizar, el olvido de la diferencia, el que genera el rechazo del otro. Nadie tiene la razón, todos la tienen. Los problemas seguirán existiendo y los libros de leyes seguirán discurriendo. Es necesario reconocer al otro no solo como una posibilidad sino como una verdad, no la mía, la de él.

El pluralismo es más que algo positivo, es algo bueno en sí mismo. Rechazamos la idea de la elección del Pueblo de Dios. Esto que la sociedad y las personas que la componen llaman Dios está presente con el mismo derecho y el mismo grado de verdad en todos los hombres y mujeres de todos los tiempos. Apoyamos la tesis de A. Robles<sup>22</sup>, siguiendo a R. Pannikar, que dice que debemos pasar de una religión católica<sup>23</sup> al pluralismo religioso.

---

<sup>22</sup> A. Robles. *Para una nueva espiritualidad (cosmoteándrica)*. Aportes en Raimon Pannikar. Cobán, Guatemala/San José, Costa Rica: Centro Ak'kután/CEDI, sf, 98.

<sup>23</sup> En el sentido de una sola religión universal, única en la que convergerían todas las ahora existentes.

Teniendo en cuenta lo anterior afirmamos que no hay revelación de Dios; lo que hay son percepciones de la divinidad tan variadas como la realidad misma, tan plurales como plurales somos los seres humanos y nuestras historias. Ni siquiera las primeras generaciones de cristianos afirmaron esto con la radicalidad con que lo hacen las iglesias hoy en día. Jesús comenzó a ser Dios, tal y como lo entendemos hoy, con las primeras formulaciones cristológicas de los concilios,<sup>24</sup> antes era el “Hijo de Dios”, el “Elegido de Dios”. El reconocimiento del pluralismo religioso y cultural implica la negación rotunda de la idea tradicional de revelación. Dios forma parte de nuestra herencia simbólica.

## 5. Revelación e interculturalidad

Afirmar que la fe del otro es verdadera no es fruto de una moda, no es algo pasajero; esto debe convertirse en un principio epistemológico. En efecto, reconocer el pluralismo cultural debe llevarnos a considerar muy en serio no sólo la validez de las culturas que no son la mía como válidas sino también como una verdad. El vocablo “Interculturalidad” trae a la mente una serie de ideas tales como “diálogo”, “pluralismo”, “respeto”, “diversidad”, entre otros.

América Latina es un mundo plural, en ella coexisten, viven y se enriquecen mutuamente infinidad de culturas. Afirmamos con Raúl Fonet Betancourt que es necesaria una transformación intercultural e interreligiosa del quehacer teológico en América Latina. Es urgente escuchar atentamente las voces que fueron calladas durante tantos siglos. Ya no es válida aquella afirmación de la Teología de la Liberación que invitaba a ser voz de los sin voz. Ni siquiera

---

<sup>24</sup> John Hick, “La metáfora del Dios Encarnado” en *Relat* 305 extraído el 10 de marzo de 2008 de <http://servicioskoinonia.org/relat/305.htm>



podemos seguir hablando de hacer opción por los pobres como si la pobreza fuera una opción voluntaria de nuestros hermanos y hermanas latinoamericanos/as. No hay que hablar en su lugar ni vivir por ellos, se trata de retirarnos para darles el espacio que les pertenece y que los occidentales hemos usurpado.

En 1994 Raúl Fornet-Betancourt se aventuraba en el campo de la filosofía intercultural y proponía en ese momento siete principios esenciales de la nueva filosofía intercultural.<sup>25</sup> Permítaseme retomarlos para intentar leerlos en clave teológica, desde lo que podríamos llamar una “teología intercultural”.

En primer lugar, habla el autor de una nueva filosofía, inédita, una nueva manera de hacer y practicar la filosofía. En nuestro contexto estaríamos hablando de una teología igualmente nueva. En efecto, no se trata de retomar lo existente y reubicarlo en nuestro contexto latinoamericano, no se trata de leer los autores clásico europeos y adaptarlos a nuestra realidad, no. Debemos crear desde nuestra realidad, desde nuestras raíces, desde lo que somos, desde nuestro pluralismo cultural y religioso. Rechazamos la colonización teológica de cualquier horizonte que venga. Ya no le tememos al infierno que nos anunciaron porque creemos en otro Dios. En segundo lugar, afirma Fornet-Betancourt que se deben superar los esquemas que establecen comparaciones. La multiplicidad, el pluralismo debe co-existir, debe con-vivir. De esta manera afirmamos, con esta nueva visión teológica, que no estamos pensando en aquello de las religiones comparadas. Se trata de escuchar el concierto polifónico, las muchas voces que surgen de esta rica y necesaria diversidad. Aprendemos del otro que está frente a mí. Rechazamos así la idea de una “Revelación Natural” y otra “Sobre natural”,

---

<sup>25</sup> R. Fornet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, Costa Rica: DEI, 1994, 12-14.

todas son construcciones históricas basadas en “maneras de ser y posicionarse en el cosmos” muy concretas. Rechazamos la idea de un pueblo elegido o de un pueblo de Dios. Todos conformamos el gran y único pueblo, la humanidad, que debe aprender a vivir en armonía, sin competencias inútiles e infructuosas.

Es novedosa, en tercer lugar, porque elimina los absolutismos y la sacralización de la propia cultura. No creemos en la catolización del universo sino en la aceptación del pluralismo como don.

Esta nueva propuesta cree, en cuarto lugar, en la pluralidad de propuestas conceptuales y hermenéuticas. Según Fomet-Betancourt, lo propio debe surgir como resultado de la interpelación común. Las muchas voces deben ser el modelo de interpretación, no la unicidad. La hermenéutica es un proceso horizontal no vertical. Esto significa que se privilegia como realmente “sagrada” la vida de las personas en su totalidad, es decir, las historias personales, conflictos, alegrías, luchas, fracasos y triunfos. El sujeto, la persona, en su integridad es la única referencia hermenéutica. En este proceso interpretativo el cuerpo ocupa un lugar fundamental. El siempre presente pero igualmente siempre olvidado y despreciado.

La doctrina sobre la revelación promueve la verticalidad, un centro hegemónico y poderoso alrededor del cual gira todo. En quinto lugar se propone un descentramiento y eliminación de cualquier centro, cultural y/o religioso, dominante. Con el autor citado afirmamos la igualdad de condiciones. Queremos la independencia de la teología europea; queremos regresar a nuestras raíces sin hacer de Latinoamérica un centro de poder, único punto de referencia. La historia ha sido leída y presentada por los vencedores; es hora de escuchar las voces silenciadas sin que éstas se conviertan, eso sí, en el único punto de referencia.

Llegamos al sexto elemento de esta reflexión. Se refiere el autor a la cuestión de la identidad de la filosofía y entonces a la problemática del reconocimiento de las identidades culturales. En la teología no puede, no debe ser olvidada o dejada voluntariamente de lado la cuestión de la identidad cultural. Es más, no podemos abstraernos de lo subjetivo, de lo que nos hace ser y actuar así y no de otra forma. El Dios de las jerarquías eclesásticas está muy lejos del Dios o dioses del pueblo. La afirmación de una revelación divina dada por voluntad misma de Dios a un grupo privilegiado es contraria a nuestra propuesta. Dios como símbolo no puede no estar en nosotros mismos ya que somos nosotros mismos quienes le damos existencia. No existe Dios fuera del ser humano. Finalmente, la unidad anunciada por occidente no corresponde con la universalización que proponemos que consiste en el reconocimiento de todos los universos existentes en nuestro mundo.

Nuestro continente merece ser escuchado; es nuestro deber alzar la voz, decir lo que pensamos, proponer, no debemos permanecer en silencio. La doctrina de la revelación elimina las diferencias, no reconoce el derecho de los pueblos latinoamericanos, en su diversidad; se nos ha moldeado según lo que afirman quienes han recibido la revelación divina. Así y no de otra forma debemos ser. Se habla de inculturación del evangelio y no de interculturalidad. La inculturación elimina lo que en los pueblos hay contrario a la fe cristiana. Hay que anunciar a Jesús a los pueblos para transformarlos. No, estamos equivocando el camino, no se trata de que los pueblos adquieran una nueva forma según el evangelio que ya sabemos es un texto muy lejano a nuestro mundo y no nos da la respuesta a todos nuestros problemas. Los pueblos y las personas no deben dejar de ser lo que son. Se trata de contemplar cómo se hace presente eso que hemos llamado Dios en los pueblos, en los individuos, e inclinarnos ante su presencia. El lenguaje utilizado por aquellos que siguen pensando y defendiendo la inculturación es eurocéntrico,

mantiene el esquema de poder en el que el cristianismo es superior. Las culturas no tienen validez en sí mismas si no es en función de la adhesión-transformación al evangelio. A todas luces vemos que no hay un respeto sino una instrumentalización. La misión de la iglesia ya no tiene sentido en estas nuevas circunstancias, todas las religiones son reveladas en la medida en que todo hombre y mujer son portadores de la palabra de Dios. Si, como afirmamos, Dios está presente en todos, entonces se hace innecesario anunciarlo a los “paganos”, lo que corresponde es reconocerlo en el otro.

## 6. Revelación y movimientos feministas

Las mujeres han sido históricamente excluidas de toda participación de cargos jerárquicos eclesiales. En estos últimos años se han suscitado bastantes discusiones al respecto que no vamos a retomar en este espacio. Ni los textos bíblicos que fueron escritos por varones ni las responsabilidades actuales de los clérigos muestran que las mujeres hayan podido ser o sean “instrumentos” a través de los cuales Dios se comunique. Dios siempre se ha comunicado por medio de varones, siempre han sido ellos los escogidos por Dios para mostrar su rostro. ¿Por qué?

La teología feminista afirma que el espacio cristiano es patriarcal y androcéntrico. La mujer siempre ha sido oprimida y marginada. Ivonne Gebara<sup>26</sup> se pregunta sobre el papel de la mujer en la teología y reconoce que la mujer debe hacer teología desde la experiencia de vida, debe ser una teología a partir del presente, una teología que descubra la complejidad de lo real y de lo humano. Estas afirmaciones ponen en

---

<sup>26</sup> Ivonne Gebara, “A Mulher faz teologia – Um ensaio para reflexão” en *REB* 46 (1986), 5-14.

entredicho la doctrina de la revelación que hemos sintetizado al inicio de este ensayo. Otras feministas como María Clara Lucchetti Bingemer<sup>27</sup> prefieren hablar de “desentrañar el principio femenino oculto en Dios”.

Como quiera que sea, no podemos aceptar sin cuestionarnos que el Dios de los grandes teólogos y de las jerarquías eclesiales no haya querido hablar en el pasado ni lo haga en el presente por medio de las mujeres. El mundo femenino es distinto al de los varones. Las mujeres son luchadoras, lloran cuando deben hacerlo pero no se detienen allí, siguen adelante. El Dios de las mujeres no puede ser un Dios romántico o abstracto porque nadie mejor que ellas conoce la realidad. Una lágrima en el rostro de una mujer ante el sufrimiento de un hijo dice mejor lo que es Dios que las mil definiciones de los manuales de teología. El Dios de las mujeres es un Dios marginado, pobre, ignorado, golpeado... porque ellas han conocido todo eso y los líderes religiosos han sostenido y colaborado para que esta situación perdure por siglos.

No resulta difícil identificar de dónde nos ha venido todo esto. La sociedad judía es una sociedad patriarcal en donde la mujer desempeña un papel silencioso y oculto al servicio de los varones. La mujer judía no podía pasar del atrio de las mujeres en el Templo mientras que los varones podían ir más allá. Los textos del Nuevo Testamento muestran que Jesús repudió estas separaciones; rechazó el elitismo, la corrupción y la segregación. Por el contrario, afirmó que Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen haciendo referencia sin duda al libro del Génesis (1, 27). Los evangelios de Lucas y Juan que en muchos aspectos son muy parecidos muestran el trato delicado y preferente de Jesús hacia las mujeres. El libro de los Hechos, de igual manera, deja claro que algunas

---

<sup>27</sup> Maria Clara Lucchetti Bingemer, “A trindade a partir da perspectiva da mulher. Algumas pistas de reflexão” en *REB* 46 (1986), 73-99.

discípulas estaban presentes entre los ciento veinte (1, 14-15) y que el día de Pentecostés ellas también fueron testigos. Lucas menciona explícitamente ministerios femeninos, Tábita, por ejemplo, famosa por su caridad y probablemente pastora de la iglesia de Jope. Pablo habla de Febe, diaconiza de la iglesia de Cencrea (Rm 16, 1). Existe una relación clara y evidente entre ministerio y servicio y así lo retuvieron las primeras comunidades cristianas: *Mas entre vosotros no será así, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor y el que quiera ser el primero entre vosotros será vuestro siervo...* (Mt 20, 26ss). El servicio podía ser realizado por cualquiera, hombre o mujer y así sucedió en los primeros años de vida de las comunidades. No fue sino posteriormente, cuando las instituciones se comenzaron a volver cada vez más rígidas, que la Iglesia le dificultó a la mujer su participación de los ministerios, llegando incluso a alejarla de ellos. Duncan Alexander Reily<sup>28</sup> afirma que *algunas mujeres, muchas más de lo que generalmente sospechamos, ejercían casi todos, si no todos, los ministerios que sus hermanos en Cristo desempeñaban*. Las mujeres fueron poco a poco excluidas de los centros de poder. Así como en un determinado momento algunos textos del Antiguo Testamento (1 Mac 4, 46; 9, 27; 14, 41; Sal 74, 9; Lam 2, 9) afirmaron que ya Dios no hablaba más por medio de los profetas sino a través de la Torah, de igual forma, de manera tácita, se evidencia el silenciamiento progresivo de las mujeres en la Iglesia.

## 7. Conclusiones

¿Se revela Dios al ser humano o revela el ser humano “rostros” de Dios? Esta última nos parece la más acertada.

---

<sup>28</sup> Duncan Alexander Reily, *Ministerios femeninos en perspectiva histórica*. San José: SEBILA, 20012, 27.

Los hombres y las mujeres de todos los tiempos y lugares se constituyen en el testimonio explícito de los múltiples rostros de Dios. Dios no existe fuera de la mente, el corazón y hasta las vísceras de las personas.

No podemos, aún más, no debemos mantener vigentes los esquemas que las religiones nos han hecho creer durante tantos siglos. No es bueno porque no invitan a reconocer al otro u otra como válido/a. Son esquemas jerárquicos con discursos de poder que pretenden tener a Dios en sus manos y saber cuanto quiere y es.

Las instituciones religiosas han mostrado a sociedad que son incapaces de mantener el orden y armonía social. Por el contrario, el deseo de ganar adeptos y convencer que lo que predicán es “Palabra de Dios” promueve la desconfianza, la división, la competencia, la exclusión, los esquemas de poder, la instrumentalización, las luchas y hasta la muerte. El Dios de Jesús es el Dios de la Vida.

Querámoslo o no, la sociedad está cambiando; un “virus” circula libremente en el “aire”, no se ve pero sabemos que está presente por sus efectos. No es bueno ni malo, simplemente está ahí, transformando a las personas que cada vez muestran más interés por lo religioso y las espiritualidades que le ayuden a vivir en este mercado tan convulso y se alejan de las instituciones que ya no están a la altura de las necesidades de estos tiempos.

Nuestro discurso hoy debe ser inclusivista. Se hace necesario reaprender a ver a Dios en cada ser humano que está a nuestro lado, incluso en aquellos que dicen no creer en nada. Dios existe porque existimos. Si nuestras posiciones nos llevan al conflicto, a la disputa, a la destrucción, a todo aquello que representa la muerte, entonces hay algo que no está funcionando. Un examen de conciencia se impone, la libertad, nuestra libertad, debe pasar por encima de cualquier estructura que pretenda indicarnos el camino.

Sinteticemos las conclusiones a las que llegamos:

- a. El vocablo “Dios” es sumamente complejo; todos lo hemos utilizado o utilizamos sin tener claro qué es. Para la mayoría Dios es un ser celestial todopoderoso que está fuera del espacio y el tiempo pero que interviene en la historia de manera misteriosa para orientar y hasta “prosperar” a los que le obedecen. Creemos que Dios es símbolo de una realidad muy humana muy diversa. Dios puede ser un padre misericordioso, un amigo, un compañero de viaje, el que me soluciona mis problemas, el que motiva e inspira. Dios puede ser también aquel que me tiene reservadas bendiciones desde siempre, o el que me castiga e impide hacer lo que quisiera hacer. Así, Dios no existe como un ser, ontológicamente hablando; detrás de este término hay infinidad de realidades *humanas, demasiado humanas*. De igual manera debemos afirmar que Dios no interviene en la historia para modificar su trayectoria, son en realidad las personas quienes modifican la historia, sus vidas, con su actuar aunque luego afirmen que es Dios quien hizo o no hizo, quien permitió o no esto o aquello.
- b. Así las cosas, debemos afirmar que no existe revelación, ni natural ni sobrenatural, tal y como ha sido presentada durante siglos por las jerarquías de las iglesias cristianas. Todos somos reveladores de eso que ya hemos definido como Dios.
- c. La doctrina tradicional sobre la revelación impone esquemas jerárquicos (¿cómo podría ser de otra manera?) y de poder que tienen como funesta consecuencia la exclusión y el silenciamiento de muchas voces que sin lugar a dudas son igualmente palabra de Dios.
- d. Dadas las condiciones de nuestra sociedad contemporánea, es importante dar un giro hacia la aceptación y el



reconocimiento de la pluralidad cultural. No se trata de una cuestión folklórica sino de una transformación epistemológica con consecuencias directas y muy serias a nivel teológico.

- e. Aunque no tuvimos tiempo de desarrollarlo en este ensayo, debemos entonces, a la luz de lo dicho, afirmar que Jesús no es hijo de Dios *strictu sensu* sino como metáfora. Jesús es una palabra de Dios que inspira a los cristianos y cristianas, pero no más que una palabra muy especial entre otras tantas también muy especiales.



*Digamos que te alejas definitivamente  
hacia el pozo de olvido que prefieres,  
pero la mejor parte de tu espacio,  
en realidad la única constante de tu espacio,  
quedará para siempre en mí, doliente,  
persuadida, frustrada, silenciosa,  
quedará en mí tu corazón inerte y sustancial,  
tu corazón de una promesa única  
en mí que estoy enteramente solo  
sobreviviéndote.*

*Después de ese dolor redondo y eficaz,  
pacientemente agrio, de invencible ternura,  
ya no importa que use tu insoportable ausencia  
ni que me atreva a preguntar si cabes  
como siempre en una palabra.*

*Lo cierto es que ahora ya no estás en mi noche  
desgarradoramente idéntica a las otras  
que repetí buscándote, rodeándote.  
Hay solamente un eco irremediable  
de mi voz como niño, esa que no sabía.*

*Ahora qué miedo inútil, qué vergüenza  
no tener oración para morder,  
no tener fe para clavar las uñas,  
no tener nada más que la noche,  
saber que Dios se muere, se resbala,  
que Dios retrocede con los brazos cerrados,  
con los labios cerrados, con la niebla,  
como un campanario atrocemente en ruinas  
que desandara siglos de ceniza.*

*Es tarde. Sin embargo yo daría  
todos los juramentos y las lluvias,  
las paredes con insultos y mimos,  
las ventanas de invierno, el mar a veces,  
por no tener tu corazón en mí,  
tu corazón inevitable y doloroso  
en mí que estoy enteramente solo  
sobreviviéndote.*

*Ausencia de Dios  
(Mario Benedetti)*



Violeta Rocha

## Mitos fundadores, religiones, su presencia en el arte y la cultura en una época de violencia: desafíos para la teología

*Sólo dos libros se han de estudiar, Homero y la Biblia... en un cierto modo contienen toda la creación, en Homero a través del genio del hombre, en la Biblia a través del espíritu de Dios.<sup>1</sup>*

### 1. Los mitos, las religiones y la convivencia humana<sup>2</sup>

Convivir juntos y juntas es un asunto tan viejo como la humanidad misma. La primera experiencia bíblica de vivir

---

Violeta Rocha Areas: Magíster en Teología. Profesora de Nuevo Testamento de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Actualmente es rectora de la UBL.

<sup>1</sup> Cita de Victor Hugo en el prefacio a “Odas y Baladas” en Miguel Pérez y Julio Trebolle, *Historia de la Biblia*. Trotta, Madrid, 2006, 9.

<sup>2</sup> Para el análisis de los mitos me baso en Roberto Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza Editorial, 1986. Ver también Victor H. Matthews y Don C. Benjamin, *Paralelos del Antiguo Testamento*. Bilbao: Sal Terrae, 2004.

juntos/as, resultó en una ruptura violenta, la muerte de un hermano por otro. ¿Es que la condición humana es inherentemente violenta?

La pintura de Tiziano que le ocupó de 1542 a 1544, titulada *Caín y Abel*, es una buena muestra de esta violencia, el plano de la pintura, los oscuros, los cuerpos recios con los músculos que destacan, unos con toda la fuerza de la violencia, otros mostrando el terror en postura de indefensión, y de defensa al mismo tiempo, así como los rostros que apenas se advierten. La violencia rural que en nuestro tiempo se vive en lo urbano, una obra reactualizada una y otra vez constantemente, en un mundo donde la violencia es también global.

Los eruditos interpretan este mito como una crónica de antiguos conflictos palestinos entre los pastores nómadas y agricultores, donde Caín era un labrador y Abel era pastor de ovejas. Génesis 4.1-16 es más que un mito que habla del fratricidio, sino que tiene también por finalidad explicar el origen de los beduinos nómadas que conducían camellos, e ingresaron en Palestina después de los seminómadas poseedores de cabras y ovejas. Éstos eran vistos como el castigo que impuso Dios a Caín y sus descendientes por el crimen cometido.

Es evidente que en la cultura semita este mito tendrá no sólo la tarea de explicar la relaciones de convivencia entre hermanos, sino repercusiones en la cultura agrícola, la geopolítica y la cosmovisión religiosa. El tema de la convivencia humana, entre hermanos, está también presente en otros mitos como el de Jacob y Esaú, y en otras estructuras religiosas, como la egipcia en cuanto a los dioses Set y Osiris. La historia trágica del mito nace de la rivalidad entre los dos hermanos varones, Osiris y Set. El primero se presentaba como el dios de las regiones fértiles del valle del Nilo, sobre las que había reinado desde el principio de los tiempos. En esos tiempos primordiales Osiris transmitió a los hombres

los conocimientos técnicos y económicos, sobre los que se fundamentaba toda la civilización. Set, por el contrario, reinaba en las tierras yermas del desierto y las montañas.

Otro mito extremadamente violento en la Biblia es el del diluvio (Gen 6-8), la afirmación de que Dios al ver que la maldad del ser humano había crecido tanto, se arrepiente de haberle creado a él y al resto de la creación, escoge a Noé y parte de su familia, para asegurar la continuidad de la vida, y guarda las especies animales. La historia por ser casi un patrimonio universal es bien conocida, desde las historias bíblicas del simpático Noé y su arca llena de todo tipo de animales.<sup>3</sup> Nicolás Poussin entre 1660 a 1664 antes de morir, creó su obra *El diluvio, El invierno*, al estilo barroco francés. Perspectiva pesimista del mundo y de su humanidad, con la presencia de otros elementos bíblicos como la serpiente, el arca de Noé, los colores oscuros utilizando el gris, la soledad y la desesperanza que se pueden palpar a través de un sentimiento agónico. Particularmente, aunque dicha obra no fue muy apreciada por considerarla imprecisa, me parece un buen ejemplo de muchos estadios en la historia de la humanidad, de profunda soledad, tristeza y desesperanza, no exactamente en la vorágine del diluvio universal arrasante, sino en todo ese proceso que conlleva a la pérdida misma de la humanidad.

Miguel Ángel prestó mucha atención a este mito, que interesantemente en una premonición hermenéutica lo va a ligar también a la creación. Sus obras en la Capilla Sixtina nos ofrecen la oportunidad de hacer una historia de la salvación, provista por este pintor, arquitecto y escultor florentino.

---

<sup>3</sup>Diversidad de arte, incluyendo las artesanías muestran desde las distintas culturas, el arca de Noé y las especies animales más diversas.

Juntamente con el mito bíblico, se suman dos análogos al diluvio del Génesis: uno griego y otro akadio. En la Epopeya de Gilgamesh, crónica akadia, que era también común entre los sumerios, hititas e hurrianos, Ea, dios de la Sabiduría, advierte al protagonista Utnapishtim que los otros dioses, encabezados por Enlil, el Creador, proyectan un diluvio universal y que él debe construir un arca. El motivo de tal enojo que llevará a la destrucción, parece tener que ver con el olvido de los sacrificios del año nuevo. El mito griego tiene que ver con Zeus, que disgustado por la antropofagia de los impíos pelagos, desencadena un gran diluvio en la tierra con el propósito de aniquilar a la humanidad. Pero Deucalión, rey de Ptia, prevenido con antelación por Prometeo, construye una gran arca, la abastece y sube a su familia, salvándose del diluvio.

Por último, el mito del sacrificio de Isaac por su padre Abraham. La escenificación del mito por Rembrandt en 1635 es sumamente impactante: tres personajes, uno alado y dos terrestres, pero con movimiento, sobretudo el ángel de Dios y Abraham. La expresión de los rostros es muy marcada, a excepción del rostro de Isaac, el cual es cubierto con la mano de su padre. Asimismo las manos del ángel, una deteniendo a Abraham y otra levantada en señal de amenaza o advertencia, así como el cuerpo semidesnudo con las manos atrás, invisibles, son muestras de fragilidad total - ha sido sometido prácticamente por la figura paterna. Manos y rostro desaparecen de Isaac, igual que su identidad como joven y ser humano. El uso de la luz, de los claros y los oscuros de la pintura permite resaltar no sólo expresiones, sino la densidad del momento. Violencia no sólo en el cuchillo abandonado o dejado caer a un lado, sino por el lenguaje de los cuerpos, y de la misma intervención divina que irrumpe en el preciso momento. Es muy interesante dar un vistazo a la pintura de Caravaggio, creada entre 1597 y 1598 con el mismo motivo, que es también influencia barroca italiana: muestra los rostros de los tres personajes sobre tierra, e incluye el personaje del carnero provisto para el sacrificio. Desde

el mito mismo, el sacrificio de los hijos primogénitos era común en la Palestina antigua adjudicándose la práctica a los moabitas y los amonitas, ofreciendo sus hijos al dios Kenos y a Molok respectivamente. Asimismo nos muestra la influencia de las culturas vecinas en esta protohistoria bíblica de quien se considera uno de los patriarcas de la fe, y de su hijo Isaac que se llamará después Jacob, relevante para la historia de la salvación. La tentativa de Abraham de sacrificar a su hijo tiene su análogo en el mito griego: la fábula cadmea de Atamante y Frixo. Ambos descendían de Agenor (Canaán).

En la interpretación del mito, la intervención divina es una irrupción de otra alternativa en relación a los sacrificios, no más sacrificios humanos, el Dios de Abraham y de Isaac no requiere de estos sacrificios. Esta es una de las explicaciones más conocidas, si nos vamos a la interpretación de los mitos análogos, como el de la fábula cadmea, donde el rey beocio Atamante, casado en primeras nupcias con Néfele de Pelion, con quien engendró a Frixo. Después se unió a Ino la cadmea, la rival de Néfele, con quien engendró a Melicertes. La analogía con el mito bíblico sería trasladar esto al escenario de Sara y Agar, la propietaria y la esclava, la de la promesa y la madre de Ismael. La pregunta de ¿por qué sacrificar al hijo ya crecido, y por qué no sacrificar a Ismael, quien era realmente el primogénito? ¿Agar se vengó de Sara? En la historia de las interpretaciones de estos textos ha habido mucho debate, y no mucho acercamiento al diálogo entre las religiones, o al análisis mismo de las religiones en las culturas presentes en el texto bíblico.

El mito análogo nos cuenta que Néfele maldijo a Atamante y Melicertes, provocando entonces Ino una hambruna, y anunciando por la sacerdotisa de Apolo que la tierra recuperaría su fertilidad sólo cuando Atamente sacrificara al hijo de Néfele, en el monte Lafistio. Cuando Atamente empuñaba el cuchillo, Heracles le ordenó que desistiera

diciendo que Zeus aborrecía los sacrificios humanos, proveyendo un carnero de vellocino de oro.

## 2. Mitos fundadores: del caos/violencia a la creación continua

El pensamiento de René Girard,<sup>4</sup> ha brindado una teoría a la teología misma para acercarnos a estos relatos bíblicos fundadores basados en la violencia. Parte de su teoría tiene que ver con la *mimesis*, como intuición primaria que tiene que ver con el deseo que elige sus objetos gracias a la mediación de un modelo, y también gracias al sacrificio que logra conciliar la crisis mimética. Girard propone que no hay deseos propios, sino que anhelamos lo que no es propio, tenemos que mirar alrededor y tomar prestados esos deseos. La mimesis del deseo, a partir del enfoque antropológico, se vuelve entonces un fenómeno cultural. El asunto religioso juega un papel determinante para entender el deseo, y lo que Girard llama la mimesis de la apropiación.

Los términos conflicto, caos, violencia me atrevería a decir prestan el marco teórico para entender la función de estos mitos fundadores bíblicos, a través de la mimesis de apropiación. Toda la “isotopía” humana, es decir: nacimiento, muerte, placer, desastres, hambre, se visibiliza en la crisis, se transgreden fronteras, se busca el “chivo expiatorio” que será sacrificado pero al mismo tiempo será el redentor de la crisis vivida. Girard hablará más extensamente de la función restablecedora del rito. Para Girard la violencia es correlato de lo sagrado.

Entender la violencia de los relatos bíblicos y que servirán de sustento a la teología misma, amerita un poco más de

---

<sup>4</sup> Ver René Girard, *La violencia y lo sagrado*. Traducción de Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 1983.



atención, y en este sentido el arte en su diversidad de expresiones humanas nos ayuda a hacer una exégesis más profunda, colorida, y vivencial. Hanna Arendt, en su libro *On Violence*,<sup>5</sup> distingue violencia de poder, fuerza y autoridad. El poder nunca es propiedad de un individuo, pertenece a un grupo y nos recuerda la existencia de alguien que tiene el poder, sea éste el sistema patriarcal u otro. Poder es entendido también en términos de orden y de obediencia, tiene un carácter instrumental.<sup>6</sup> De acuerdo a Arendt, poder y violencia son opuestos, cuando uno gobierna absolutamente el otro está ausente. La violencia aparece cuando el poder está en peligro.

Las religiones son también una fuerza política que se justifica con la violencia al usar la fuerza, ya sea “divina”, para borrar las voluntades o deseos de otros y otras; otras veces es el silenciamiento de las preguntas. Tal vez Girard tenga razón cuando dice que los seres humanos somos más competitivos que violentos, contradiciendo la violencia como condición humana. De esta manera las religiones pueden ser entendidas como una clave para la definición de la conciencia social y humana, su patología (como decían Marx y Freud). En este sentido, las religiones son normativas, arbitrarias y metafísicas, y explotan lo mítico, lo ritualístico, y lo emocional. Ligadas a la condición humana, pueden proveer una cierta ayuda para la cohesión social, en un mundo violento, irreconciliable y afirmar la solidaridad social, deconstruyendo - junto con otras disciplinas y esfuerzos - la violencia y el caos para dar lugar a construir otro mundo posible, otra sociedad posible.

---

<sup>5</sup>Hanna Arendt, *On Violence*. New York: Harcourt, Brace and World, 1969.

<sup>6</sup>Cf. Violeta Rocha, “On the ‘Violence of Love’” en *Communio Viatorum, A Theological Journal* XLLVII/2 (2005).

La lectura del texto bíblico nos enseña que es un gran tejido, de allí su nombre, *texto*. En este enorme tejido colorido, de distintas tramas, puntadas, densidades, se releen una y otra vez las posibilidades de un nuevo comienzo, de una nueva creación, ¡de la esperanza! Este es uno de los desafíos de la teología, trabajar más hermenéuticamente estos mitos y la violencia presente en el texto y la teología misma, para reconstruir algo nuevo.

### **3. El arte y la cultura: brisas renovadoras para las religiones y la teología misma**

La teología de la liberación en América Latina pretende ser un pensamiento crítico con identidad latinoamericana. Uno de los ejes trabajados ha sido ver a la teología menos “religiosa”, y como disciplina abierta que interactúa no sólo con la filosofía, tan ligada a ella desde sus fundamentos, sino con la cultura misma y con la diversidad de expresiones humanas en el aspecto lúdico y erótico. El término “arte sacro”, como generalmente se ha conocido, es insuficiente. La teología como ese quehacer humano que intenta hablar de Dios en el sufrimiento humano, en la capacidad creadora de mujeres y hombres, en la biodiversidad del resto de la creación donde el ser humano es un elemento tan importante como los demás, porque somos parte de este gran equilibrio (cuasi desequilibrio) ecológico.

La teología latinoamericana es también el arte de pensar la vida, las esperanzas, las desesperanzas, los deseos, las insatisfacciones, los placeres y las preguntas inacabadas. La teología es eminentemente humana, así como el arte en la pintura, la música, el cine, la narrativa, la danza, la poesía, la novela, la escultura, la arquitectura, la creación misma de las artesanías y aún más. Teología es vida, porque se elabora en el cotidiano desde los elementos monumentales como los motivos del Muralismo, o desde las pequeñas cosas como las plasmadas

en el arte Costumbrista o el Minimalista. También hay teología de elite, igual que el arte de elite, legitimados ambos por un pequeño grupo, fuera del alcance del verdadero público, que es a la vez actor social y sujeto histórico.

La disciplina de las Ciencias Bíblicas, la exégesis y hermenéuticas bíblicas se enriquecen con el arte, no hay nada más emocionante y exigente que trabajar con una pintura, atrevernos (más en la tradición protestante donde se han eliminado tantos símbolos), a develar el texto sagrado con Caravaggio, Rembrandt, Frida Kahlo, o la pintura primitivista del Evangelio de Solentiname, esa teología del pueblo, que por ser del pueblo, no hay que trivializarla, ni idealizarla, sino que es precisamente humanidad y esperanza de reconocimiento o solo de causar placer.

Búsqueda, creación y la obra misma parecen ser fases de la teología y del arte mismo. Si la cultura es más que ese “folclorismo” con el que pretendemos definirla, y la consideramos más bien como un “software de la mente”, es también posible pensar en crear una cultura de la paz, y “desarmar” la cultura de la violencia. Una frase popular que nos viene de los primeros siglos de nuestra era en el mundo mediterráneo, “al pueblo pan y circo”, pudiera ser repensado bajo políticas culturales que permitan un mayor acceso al arte, a eventos culturales, a una educación que se nutre también de lo propio. ¿Como hablar de Dios en una sociedad como las nuestras? Menos religión y más ser humano cada día, dicen muchos. La teología al igual que el arte nos requiere de usar todos nuestros sentidos, ambas son sumamente sensoriales, palabra que ha sido expropiada por cierto lenguaje sexista. En las sociedades de los “instantes”, de los “non-lieux” (no lugares), donde los rostros e identidades se pierden o se confunden, el desafío de la teología latinoamericana al igual que el del arte es redescubrirnos a nosotros y a nosotras mismas en la libertad de la búsqueda, la creación y la obra misma. Al fin, tanto la una como la otra pueden contribuir a la convivencia humana y evitar llegar a la destrucción masiva.

Tal vez hoy más que nunca debemos trabajar los mitos, todavía tienen algo que enseñarnos en medio de la certeza que pretende darnos la tecnología, acercarnos a las otras formas de apreciar la vida desde las culturas indígenas y afro en nuestra América Indoafrolatina.

#### **4. A manera de conclusión: el quehacer teológico y las velas, desde Victorio Araya**

“Una vela se consume dando luz a otros/as”, decía la leyenda de una tarjeta que acompañaba a una vela con color y olor violeta que me hicieron llegar desde Colombia. ¡Es absolutamente cierto! Precisamente el Dr. Victorio Araya nos recuerda esto cada vez que imparte un taller de velas para los y las estudiantes, o cuando aparece con una sonrisa ofreciendo una vela pequeña, mediana o grande. El gesto hermoso de ese ofrecimiento de una vela hecha por sus propias manos, es también un acto teológico y de arte. Si la teología es un quehacer, la acción creadora de hacer una vela es también comprensible desde un acto hermenéutico que nos habla de otras maneras de hacer teología, de usar nuestras manos, la creatividad, de hacer uso de los elementos disponibles para tal momento, y el gozo compartido de hacerlo en comunidad. La teología de la luz es precisamente esta posibilidad de recrear la teología, para iluminar a otros/as y dejarnos iluminar por sus propias velas y luces multicolores. Encender una vela es más que un acto litúrgico, es evocadoramente simbólico, no por eliminar la oscuridad, pues de lo contrario no podríamos apreciar esta vela encendida, sino que es participar a la vida misma, y tomar conciencia de los claros-oscuros, incluso de aprender o reaprender a vivir con lo necesario, de apreciar no sólo la belleza o el aroma de una vela, sino la luz.

Como nos ha explicado el Profesor Araya, el significado de las velas es brillar. Utilizadas desde hace mucho tiempo atrás,

han estado presentes en los espacios domésticos y religiosos. Las recomendaciones para la confección de una vela, así como para cuidarla, darle mantenimiento (el relleno a tiempo como dice Araya), y hasta el hecho mismo de cómo apagarla, evitar el soplarla o comprimirla con los dedos, son fases tan humanas, entendiendo la espiritualidad misma como parte de todo este proceso.

Araya también nos ha dicho que como quehacer es casi una terapia, el disfrute y la puesta en uso de todos nuestros sentidos. En una cultura de la violencia y de la tecnología, este quehacer nos da paz y nos coloca frente a nosotros/as mismos/as, y ante los/as demás.

Considero la práctica de hacer velas como un arte, y utilizo el término desde esa perspectiva cotidiana, popular, comunitaria, solidaria y comprometida, usando lo que se tiene al alcance y a la vez incorporando los “hallazgos y creaciones” que surgen de otros/as, y por supuesto la enorme posibilidad de rehacer lo ya hecho. Así mismo es el quehacer teológico hecho en comunidad, pero también en soledad con uno/a mismo/a. Conscientes de que podemos ofrecer y recibir, reconfortados en esa tarea de mujeres y hombres que al igual que hacer un vela, también hacemos y rehacemos nuestras vidas desde el amor, la pasión, el sosiego, la ternura y la resistencia.

En el fuego (que también da luz) que ha sido asociado a la divinidad, tanto en el Antiguo Testamento como en otras religiones, encontramos esta proximidad. El fuego está presente también en algunos mitos donde la violencia predomina, pero al mismo tiempo nos anuncia un nuevo comienzo. ¡Sí, una vela se consume dando luz a otros/as! Tal vez este sea el mensaje que Araya nos muestra en este cruce de teología latinoamericana y velas, invitándonos a ensayar el arte con la teología misma, recreando mitos, símbolos y ritos que afirman la vida sin violencia, el arte popular o más sofisticado, y las convivencias juntas y juntos.





su vida ...





Jaime Prieto

## Victorio Araya-Guillén (1945-\_\_\_\_)

### Desde la vorágine de la revolución hasta la teología de la luz

*Cuando los cristianos latinoamericanos  
se atrevan a dar un testimonio integral,  
la revolución latinoamericana será invencible.*

Ernesto Guevara

*Hasta que llegue a nosotros/as en plenitud  
la luz de tu Reino y el Reino de tu luz.  
Amén, así sea por siempre.*

Victorio Araya

## Introducción

Este artículo presenta un breve resumen de la vida de Victorio Araya Guillén,<sup>1</sup> uno de los más relevantes pensadores

---

Jaime Prieto Valladares: Doctor en Teología. Profesor de historia de la iglesia en la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

<sup>1</sup> A mi amigo Victorio Araya dedicó esta síntesis biográfica. Recuerdo tu rostro desde los años de mi juventud, y te agradezco de corazón la revisión de mi tesis de licenciatura, tus consejos siempre sabios, los libros de tanto valor que me has regalado y sobre todo tu cariño y amistad.

protestantes de la Teología Latinoamericana de Liberación desde el nacimiento de ésta hasta nuestros días. Hemos dividido la investigación en cuatro momentos históricos. El primero recorre la época de su infancia y juventud (1945-1962); el segundo presenta la época de su formación académica en el Seminario Bíblico Latinoamericano (1963-1969) y la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (1966-1972); el tercero ubica su pensamiento y acción en la vorágine de la revolución de América Latina (1970-1989); el cuarto y último período describe la praxis pastoral y la relectura bíblica de Victorio a partir de una teología de la luz (1990-2008). Las principales fuentes para la realización de esta investigación provienen de las entrevistas grabadas del autor, de los archivos personales de Victorio (AVAG), de la Biblioteca y Archivos de la Universidad Bíblica Latinoamericana (AASBL-UBL).

## **1. Infancia y juventud de Victorio Araya (1945-1962)<sup>2</sup>**

Victorio Araya nació el 8 de mayo de 1945, en San José, Costa Rica, justo el día histórico de la liberación, cuando finalmente se rindió el ejército alemán ante las fuerzas aliadas en el epílogo de la Segunda Guerra Mundial. Ese día histórico se le llamó “el día de la victoria”. Por eso sus padres le pusieron como nombre José de la Victoria. Su nombre completo es José de la Victoria Araya Guillén y obedece precisamente al deseo de recordar este día histórico para toda la humanidad. Su papá se llamó José María Araya Jiménez y nació el 29 de octubre de 1906 en Curridabat, San José de

---

<sup>2</sup>Esta sección está orientada con base en las entrevistas grabadas realizadas por el autor al Dr. Victorio Araya en Cedros de Montes de Oca, San José, Costa Rica los días: martes 9 de octubre del 2007, jueves 27 de marzo del 2008 y miércoles 9 de abril del 2008.

Costa Rica. Por parte de su papá la familia era casi invisible. ¿Por qué? Porque su papá fue hijo de un matrimonio tardío, de donde nacieron solamente dos hijos: José María y Juanita Araya Jiménez. Los abuelos paternos murieron muy temprano, entrando el siglo XX. También su tía paterna Juanita falleció muy joven, y ese fue el motivo por el cual el papá de Victorio quedo prácticamente solo en el mundo. Cuando Victorio era niño, por parte de la familia de su padre únicamente escuchaba mencionar que Juanita su tía tuvo dos hijos: Mario y Norma, y que por lo tanto eran también sus primos. Victorio no llegó a conocer a sus abuelos paternos, y sin embargo heredó los rasgos genéticos de su abuela paterna en el fenotipo de su rostro, de sus cejas y los ojos achinados.

Por otro lado, su mamá se llamaba María Rosa Guillén Vega, quien era nativa de San Rafael de Oreamuno y nació en el año 1915. Volviendo su mirada atrás, Victorio recuerda que por parte de su mamá sí se podía divisar un gran tronco familiar. Su abuelo se llamó Celso Guillén Granados y su abuelita María Vega Solano. El origen de ese gran tronco de identidad común se encontraba en San Rafael de Oreamuno, donde vivían un total de diez tíos y tías. El hermano mayor de Victorio se llama José Enrique y nació el 21 de mayo de 1942. Su madre María Rosa murió en diciembre de 1946 de una fiebre cuando Victorio tenía apenas un año y medio de edad, y poco después del alumbramiento del tercer hijo, Carlos Eduardo, quien nació el 14 de noviembre de 1946. Después de la muerte de su madre, su papá contrajo matrimonio con María Luisa Guillén Vega, hermana de María Rosa. La tía se convirtió así, en la madre cariñosa de Victorio y sus hermanos. Del nuevo matrimonio nacieron dos hermanas que se llaman Patricia y Juanita Araya Guillén. El padre de Victorio falleció en noviembre de 1975. María Luisa aún vive y tiene actualmente 85 años de edad.

Don José María Araya, el padre de Victorio, fue uno de los primeros creyentes protestantes producto del trabajo

misionero de la Misión Latinoamericana,<sup>3</sup> que se estableció en el país en el año 1922. La experiencia de su conversión ocurrió en el año 1927, a los 21 años de edad, en el marco de la campaña evangelística llevada a cabo por el gran predicador Angel Archilla Cabrera, de la Iglesia Presbiteriana de Puerto Rico, orador elocuente, escritor y maestro. Tal era la elocuencia de este predicador, que Victorio recuerda muy bien las enseñanzas y temas de sermones de Archilla Cabrera, que contaba su papá hasta el final de sus días. La campaña de 1927, tan significativa en la vida de su papá, fue muy polémica. En consecuencia dejó sembrada en él una veta anti-católica.<sup>4</sup> Sobre todo si ubicamos la campaña evangelística en un contexto que generó controversias religiosas, producto de las agresiones que hacían los católicos contra quienes se reunían para escuchar al predicador y de los desfiles de las turbas solicitando que los protestantes se fueran.<sup>5</sup> De esta campaña evangelística nació en 1929 lo que

---

<sup>3</sup>En adelante utilizaremos la sigla ML para referirnos a esta organización. La ML es una organización interconfesional proveniente de los Estados Unidos, fundada por el misionero escocés Harry Strachan (1872-1945) y la misionera irlandés Susana Beamish (1874-1950), que se estableció en San José, Costa Rica, en 1922, a fin de realizar un trabajo misionero en todo el continente latinoamericano. Detalles históricos de esta organización véase en: Arturo Piedra, *La Misión Latinoamericana en perspectiva histórica 1921-1945. Contribución a la historia del protestantismo en Costa Rica*, Tesis de Licenciatura en Teología, San José: SBL, 1983.

<sup>4</sup>Esto fue propio de los protestantes que vivieron persecución en esa época. Véase por ejemplo al pastor S.M. Alfaro, quien recordando las predicaciones de Angel Archilla, manifestaba que “su verbo elocuente hizo estremecer los cimientos del romanismo de este país, e hizo temblar a los Sanabria, Valencianos y Borges”. S.M. Alfaro, “Rdo. Angel Archilla Cabrera”, en *El Mensajero*, Año II, Número 16, San José, Costa Rica, 1 de abril de 1928, 3.

<sup>5</sup>Sobre la lluvia de piedras que recibió el predicador durante su campaña evangelística en San José, véase: “When Stones were turned in to flowers”, *LAE*, San José, Vol. VI, No. 6, 89.

hoy es el Templo Bíblico en el centro de San José; lugar donde José María Araya fue miembro por muchos años.

Victorio Araya nació en San José, y vivió durante su niñez y juventud en la calle 5ta, entre avenidas 8 y 10, es decir de la esquina sur-este del Colegio Superior de Señoritas, 150 metros al sur, muy cerca de las antiguas instalaciones del Seminario Bíblico Latinoamericano<sup>6</sup> que se encontraban a 300 metros, en la calle 3, avenidas 14 y 16. Durante su niñez tuvo mucho contacto con sus abuelos maternos, a quienes visitaba con frecuencia en San Rafael de Oreamuno. Al recordar su niñez están presentes los juegos con sus hermanos, y por otro lado recuerda a sus dos hermanas, que tenían sus propias alianzas, interacción y sus juegos en su universo. Propio de la época es la ubicación de Victorio y de sus hermanos en la Escuela Juan Rafael Mora, mientras que sus hermanas asistirían a la Escuela Marcelino García Flamenco, que se encontraba a un costado de las antiguas instalaciones del SBL.

Tanto Rosa como María Luisa Guillén provenían de un catolicismo ancestral, y ellas no dejaron de practicarlo por causa de las decisiones de José María Araya. A pesar de que esas diferencias religiosas crearon algunas tensiones entre el papá de Victorio y sus abuelos maternos, posteriormente veremos en la vida de Victorio Araya, que esa doble pertenencia o legado religioso le dotaría de una gran capacidad para el diálogo ecuménico. María Luisa Guillén, la tía-madre de Victorio, no se oponía a que éste asistiese a la Iglesia Evangélica, y desde niño se inclinó mayormente por la fe que le inculcó su padre. La amistad entre los

---

<sup>6</sup> En adelante utilizaremos SBL para referirnos al Seminario Bíblico Latinoamericano. Detalles sobre esta institución teológica véase: Jaime Adrián Prieto Valladares, "Desarrollo histórico de la producción teológica del Seminario Bíblico Latinoamericano (1923-1993)" en *Vida y Pensamiento*, Vol. 13, No. 2 (1993) 7-53.

hermanos Carlos y Victorio, se fortaleció precisamente porque ambos frecuentaron a temprana edad la Iglesia Evangélica Central de la Misión Centroamericana,<sup>7</sup> ubicada en la calle Primera, entre avenidas 6 y 8, y que era la iglesia protestante más cercana a su casa. Victorio empezó a asistir con su hermano Carlos a esta Iglesia en los inicios de la década de los 1950, y siendo entonces pastores de la Iglesia doña Yelba y don Rafael Baltodano Zeledón. Ahí llegó a integrar la sociedad infantil y posteriormente la sociedad juvenil, fue bautizado y participó en las diversas actividades de la iglesia.

Victorio recuerda una niñez feliz, pues la ciudad de San José era muy pequeña y segura y había mucha sociabilidad entre los vecinos. Es cierto que la Guerra Civil de 1948 enlutó a muchas familias costarricenses, pero no fue el caso de su familia. Su padre sostuvo la familia a través de un negocio esquinero que llevaba el nombre de “Pulpería La Luisa” la cual administró por más de treinta años, hasta finales de los años sesenta. Victorio recuerda de su niñez, que su papá tenía un rótulo en la pulpería que decía: “Roma o Cristo”. A su padre le gustaba señalar polémicamente “Roma me condena, Cristo me salva.” También tenía un gran afiche en la casa con el texto bíblico que decía: “Dios es amor”. A veces los niños de esta familia se quejaban cuando no podían ir a jugar, ya que debían ayudar a su papá a pesar el azúcar, llenar botellas de aceite, o acomodar la leche. Ellos vivían a 50 metros de la pulpería, y ese fue el motivo por el cual su casa

---

<sup>7</sup> La Misión Centroamericana es una de las más antiguas sociedades misioneras que llegó al país bajo la dirección de Cyrus Ingerson Sofield (1843-1921) pastor de la Primera Iglesia Congregacional en Dallas, Texas, EEUU. Los primeros misioneros que llegaron a Costa Rica en 1891 fueron Minnie y Guillermo McConnel. Posteriormente se abrieron nuevas iglesias en Honduras y el Salvador (1896), Guatemala (1899) y Nicaragua (1900). Wilton M. Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*. San José: IINDEF, 1983, 131-167.

servía de bodega para los sacos de arroz y otras mercaderías. Según Victorio, su padre era un ejemplo de aquello que gustaba repetir el rector Wilton M. Nelson: “Ser evangélico es un buen negocio. Porque, si usted no tiene vicios, es honrado y usted invierte en su familia, ve el bienestar.” Otro de los buenos recuerdos de su padre era su entusiasmo como “evangelista”. Siempre estaba hablando de su fe en Cristo, de la justificación por la fe. Durante su juventud llegó a ser una especie de *colportor* bíblico, distribuyendo Biblias desde Aserri hasta San Ignacio de Acosta, en Naranjo y Zarcero. Entre los amigos de niñez, Victorio destaca los de su propio barrio. Esta “barra” de niños le deparó grandes amigos como Gerardo y Manuel Chacón, los hijos de la familia Aymerich, la familia Avilés, la familia Williams, la familia Ulloa y la familia Curling. En esa época los juegos comunes entre los chicos eran: “escondido”, “Salve el punto, uno, dos y tres...”,<sup>8</sup> “puro”,<sup>9</sup> “chócolas”,<sup>10</sup> y una variante del juego español “pelota vasca”.<sup>11</sup> También le gustaba ir al parque zoológico “Simón Bolívar”, que estaba ubicado cerca del parque Morazán, pues en esa época los niños no recibían dinero de sus padres, pero tampoco tenían que pagar entrada para poder ingresar.

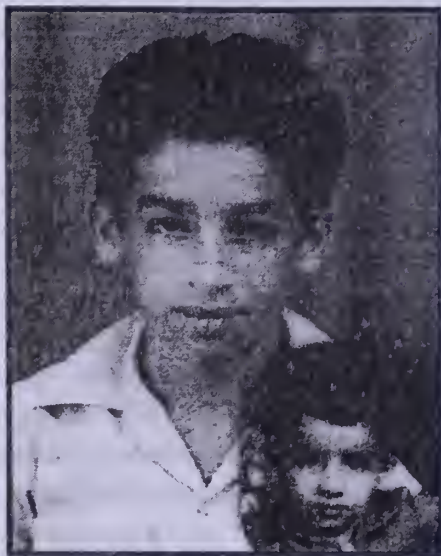
---

<sup>8</sup> Juego de desplazamiento de los niños para salvarse durante el conteo.

<sup>9</sup> Juego con dos ladrillos y un purito que se tiraba y se golpeaba. Había que pagar con billetes, para lo cual se utilizaban las cajitas suaves de los cigarrillos.

<sup>10</sup> Se juega con bolitas de vidrio y se va pasando de huequito en huequito y luego se van eliminando los jugadores.

<sup>11</sup> Consiste en tirar una bola de hule contra la pared, cuando la bola rebota, es recogida por el niño y se tira a otro de tal manera que quede fuera del alcance de otro niño.



Victorio Araya (1957)<sup>12</sup>

Una de las actividades que gustaban hacer los jóvenes en el barrio era comentar las películas, y demostrar en medio de grandes polémicas su pasión por los equipos tradicionales del fútbol costarricense como lo son el Herediano, el Alajuelense, y el Saprissa. Después de concluidos sus estudios primarios en la Escuela Juan Rafael Mora, en noviembre de 1957, Victorio continuó sus estudios secundarios en el Liceo de San José, donde se graduó de Bachiller en Ciencias y Letras en noviembre de 1962.

La televisión llegó a Costa Rica aproximadamente en el año 1959 pero en la casa de la familia Araya no llegó sino hasta 1967. Por eso antes de que sus padres accedieran a comprar TV, era costumbre de Victorio y su hermano salir de la Iglesia Centroamericana y dirigirse a la casa de la familia del cantante

---

<sup>12</sup> Fotos cedidas por Victorio Araya. La foto pequeña de recuadro fue tomada en el año 1947.



evangélico Roberto Ortiz, donde podían ver televisión por un rato antes de regresar a su casa. Desde el ámbito eclesial una de las actividades deportivas y evangelísticas que más disfrutó, fueron las fomentadas por un significativo programa juvenil conocido como “El Escuadrón de Servicio Cristiano” (ESC), el cual fue fundado en Costa Rica, por un misionero de la ML, llamado Joseph Coughlin (conocido cariñosamente como “tío Pepe”). Este programa realizaba con los jóvenes de las iglesias evangélicas muchas actividades recreativas y culturales características de los Boys Scout.<sup>13</sup>

Este programa juvenil le brindó un espacio de gran desarrollo a Victorio, tanto en los campamentos en Roblealto como en las giras evangelísticas, donde empezó a destacarse como un predicador juvenil. La Iglesia Centroamericana era muy pequeña, pero la red del ESC se extendía desde Limón hasta Puntarenas y desde Guanacaste a la Zona Sur, coordinado por los líderes juveniles Jorge Torrentes y Jorge Alfaro. A través de este programa Victorio también viajó a Nicaragua y Panamá. Por medio de estas actividades conoció a uno de sus mejores amigos: Guillermo García Murillo, ya fallecido, y quien llegó a ser el primer presidente de la Asociación Seminario Bíblico Latinoamericano. Otros amigos que surgieron en el ámbito eclesial fueron los hermanos Guillermo y Carlos Ortiz, Fernando Zumbado, Enrique y Ana Castro, Enrique y Pablo Doderó, Andrey Espinoza, Ariel Barquero, Adonirán Salazar, Pedro y Moisés León, Hugo Picado Odio. Una de las anécdotas interesantes fue en un campamento realizado en Roblealto por el ESC. En esa ocasión su hermano Carlos jugaba de defensa y Victorio jugaba de delantero con el equipo del campamento. Invitaron a una división menor del Deportivo Saprissa para jugar contra los juveniles y evangélicos. El partido jugado con gran

---

<sup>13</sup> Véase: Joseph W. Coughlin, “Focus on Boy’s”, en *LAE*, San José, September-November 1955, 191.

expectación quedó uno a uno, con un gol de Victorio Araya, que fue aplaudido y celebrado con un estruendo de palmas y acordeones por parte de los campistas.

En el año 1958 Victorio participó en una de las giras evangelísticas que hizo el ESC a Palmira de Cañas. En el viaje se detuvieron en la casa de un señor llamado Genaro Ortiz, el cual les brindó café, tamales y rosquillas. Luego compartieron el mensaje de Cristo en un lugar llamado Quebrada de la Gata, que fue descrita de la siguiente manera: “Después nos despedimos de aquellas gentes, llenos de gozo, porque la semilla esta regada en un lugar que no pensamos en llegar. El Señor nos dio otra oportunidad de recibir bendición; nuestros cuerpos estuvieron cansados y adoloridos pero el espíritu lleno de gozo y fortaleza.”<sup>14</sup> Fue precisamente en el campamento del ESC realizado el 17 de enero de 1960 donde Araya consagró su vida al servicio de Cristo. En las notas de su itinerario escribió el mensaje principal que tocó su vida:

“Cuando me llamas quiero oírte  
 Donde me guías quiero seguirte  
 Toda mi vida quiero seguirte  
 Cristo mi Señor”.<sup>15</sup>

Durante los últimos años de sus estudios secundarios, se inclinaba por la pastoral juvenil y manifestaba su interés de ingresar en la formación teológica en el SBL. En uno de sus primeros sermones predicado a los quince años, en octubre de 1960 y que volviera a predicar nuevamente el 14 de febrero de 1961, describe la dinámica de la vida así: “La vida no es

---

<sup>14</sup>“Pequeña aventura de un equipo escuadracionista”, en: Rodolfo Cruz A. (Director), *EL Vócer*, Órgano oficial de la Asociación Iglesias Bíblicas Costarricenses, Año VI, No. 5, Mayo de 1958, 9-10.

<sup>15</sup>Véase este poema presentado por el “tío Pepe” y registrado por Victorio en manuscrito en su diario del 17 de enero de 1960. (AVAG).

una vida de rosas. Así como estas tienen sus espinas y el día esplendoroso sus sombras, así la vida, la existencia humana tiene sus tristezas.”<sup>16</sup> Consideraba que en medio de engaños y desengaños Cristo es nuestro amigo fiel, de ahí su continua alusión al conocido himno de C.C. Converse, “¡Oh, Que amigo nos es Cristo!”<sup>17</sup>

Los problemas con la dirigencia de la Iglesia Centroamericana, donde asistía Victorio, empezaron a surgir cuando este decide iniciar su formación teológica en el SBL, y no ingresar en el Seminario de la Misión Centroamericana en la ciudad de Guatemala. Para entonces, en el año 1962, su pastor era el Rev. Jorge López Herrera. Fue hasta ese momento que Victorio empezó a comprender que había ciertas diferencias entre las misiones. La ML parecía estar más abierta al diálogo con otras iglesias, y don Jorge López le decía: “Bueno mire, es que ese seminario no enseña la doctrina de nosotros los centroamericanos. Porque ese seminario nunca ha sido dispensacionalista<sup>18</sup> y sin esta clave

---

<sup>16</sup> Victorio Araya, “Cristo nuestro todo en todo”, apuntes en manuscrito en papel rayado, indicando las fechas de octubre de 1960 como la primera vez que fue predicado. (AVAG).

<sup>17</sup> Alianza Cristiana y misionera, *Himnos de la vida cristiana*. New York: Rand McNally & Co., 1967.

<sup>18</sup> El dispensacionalismo es una clave para interpretar la Biblia en donde la historia de la salvación se divide en siete dispensaciones: 1) inocencia (antes de la caída), 2) conciencia (desde la caída hasta Noé), 3) gobierno humano (desde Abraham hasta Moisés), 4) promesa (desde Abraham hasta Moisés), 5) Ley (desde Moisés hasta Cristo), 6) gracia (era de la Iglesia), 7) reino (el milenio). Además de esta clave dispensacionalista el pastor Cyrus Ingerson Scofield realizó una interpretación premilenarista de las Sagradas Escrituras, en donde la segunda venida de Cristo a la tierra se produce antes de su reino de mil años sobre la faz de la tierra. En el año 1909 Scofield publicó su primera Biblia con esas claves de interpretación. Véase: G.W. Grogan, “Dispensacionalismo”, en Wilton M. Nelson (Editor General), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Editorial Caribe, 1989, 350.

no podemos entender la Biblia”. Esas diferencias que empezaron a levantar los misioneros, nunca existieron entre los jóvenes, pues según Victorio, jóvenes de las diversas denominaciones, fuesen estos de la Misión Latinoamericana, de la Iglesia Centroamericana, Metodista, o la Bautista, se reunían para celebrar el día de la reforma, los cultos unidos y otras actividades. En una ocasión que Victorio ofreció un estudio bíblico a los jóvenes del Templo Bíblico, conoció a su pastor el Rev. Rubén Lores Zucarino, quien le motivó y le recomendó para que estudiara en el SBL. El profesor Víctor Monterroso, que entonces estaba encargado del proceso de admisiones en el SBL, pidió sin embargo una recomendación de la Iglesia Centroamericana, y el pastor Jorge Herrera terminó entregando dicho documento, pero advirtiendo a Victorio, que eso no significaba que él pudiera ejercer el ministerio pastoral en su Iglesia después de concluir sus estudios y tampoco implicaba que le brindarían apoyo económico-becario. Fue así como Victorio pasó de inmediato de la conclusión de sus estudios de secundaria en noviembre de 1962, a iniciar sus estudios teológicos en el SBL, en marzo de 1963.

## **2. Los primeros años de formación teológica y filosófica de Victorio Araya (1963-1972)**

Victorio Araya inició sus estudios en el SBL<sup>19</sup> el 6 de marzo de 1963 con la semana de orientación y se matriculó en el programa de Bachillerato en Teología que constaba de tres trimestres anuales por un lapso de 3 años. Los profesores de la Facultad en ese momento eran Wilton M. Nelson (Rector), Ricardo Foulkes B., Irene W. de Foulkes, Jorge Gay S.,

---

<sup>19</sup> Detalles sobre la historia del SBL en Jaime Adrián Prieto Valladares, “Desarrollo histórico de la producción teológica del seminario Bíblico Latinoamericano (1923-1993)”, en *Vida y Pensamiento. Setenta años de producción teológica*, Vol. 13, No. 2 (1993), 3-53.

Kenneth Hood M., Miguel Berg, Milre Lisso M., Víctor Monterroso R., Juan Stam B. y Jorge Taylor.<sup>20</sup> En esa época, los costarricenses que ingresaban al SBL tenían que vivir obligatoriamente en el internado de varones (en el viejo anexo del SBL), o bien, en el internado de señoritas en el nuevo edificio del plantel central, inaugurado en 1959. A Victorio sin embargo le fue concedido permiso para vivir fuera del plantel central, en razón de la cercanía de su casa al SBL.

Sin lugar a dudas el triunfo y la radicalización política de la revolución cubana en 1959 rompieron el silencio de la “Guerra Fría” en todo el continente. Esta nueva coyuntura política tuvo un gran impacto en el proyecto de la ML, sobre todo si recordamos que su director Kenneth Strachan<sup>21</sup> había lanzado el programa de Evangelismo a Fondo en 1958, que tomará gran auge en esta década. Por otro lado el nacionalismo latinoamericano que va surgiendo se verá impulsado por la tendencia de una nueva generación de teólogos dentro del SBL como los Foulkes, Miguel Berg y los Stam. Cuando Victorio llega al SBL ya la presencia de profesores como Víctor Monterroso (Guatemala) y Jorge Taylor (Panamá) señalan ese esfuerzo de ir incorporando al cuerpo docente profesores latinoamericanos. Bajo la conducción del entonces rector del SBL Dr. Wilton M. Nelson,<sup>22</sup> Victorio finaliza sus estudios de Bachillerato en Teología en noviembre de 1965. En esa época se exigía para

---

<sup>20</sup> *Prospecto del Seminario Bíblico Latinoamericano*, 1962, 1-17.

<sup>21</sup> Kenneth Strachan, hijo de don Harry Strachan y Susana Beamish, fue director de la MLA y el SBL desde 1945 hasta su muerte acaecida en 1965. Detalles sobre su vida: Servicio Memorial del Dr. R. Kenneth Strachan Beamish, Templo Bíblico, San José, Costa Rica, 28 de febrero de 1965.

<sup>22</sup> EL Dr. Wilton M. Nelson (1908-1984) era de nacionalidad norteamericana, fue Rector del SBL de 1958-1968. Es el primer historiador de la Iglesia y hasta el momento el único que realizó un

el bachillerato (que era el único programa) una tesis. Bajo la dirección del profesor Juan Stam, Victorio presentó su tesis sobre el tema de la gracia y la predestinación. El tema de la tesis fue el siguiente: “La gracia y la predestinación en la obra *El condenado por desconfiado*”,<sup>23</sup> en donde resume la teología de Fray Gabriel Téllez (conocido como Tirso de Molina (1571-1648), quien exalta el libre albedrío del hombre para defender su libertad frente a la doctrina de la predestinación divina acentuada en los escritos de los reformadores Calvino y Lutero. La clase graduanda de ese año en el SBL, llevó el nombre de “Kenneth Strachan” (director de la MLA), quien había fallecido en febrero de 1965. Los compañeros de graduación de Victorio fueron los siguientes: Mirna Ruíz, Laura Rosa, Carlos Ramos y Fidias Echeverría, de Puerto Rico; Joaquín Zarza, Tomás Lambis y Hugo Zorrilla, de Colombia; Loida González de Cuba; Fernando Lay del Perú, José María Reinoso de República Dominicana y Rodolfo “Chino” Saborío de Costa Rica.

A finales de 1965 se consideró el nombre de Victorio para ser pastor, no obstante los profesores Juan Stam,<sup>24</sup> y Ricardo

---

resumen sucinto del protestantismo costarricense. Véase Wilton M. Nelson, *A History of Protestantism in Costa Rica*, Doctoral Dissertation, Faculty of Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey, 1957.

<sup>23</sup> La obra teatral de Tirso Molina “El Condenado por desconfiando” se encuentra bajo la influencia de Lope de Vega (1562-1635). En su argumentación el Ermitaño Paulo, quien por diez años ha vivido en austeridad y penitencia es condenado finalmente por desconfiar en la gracia redentora de Dios, y Enrico, un hombre inclinando al vicio y toda clase de maldad, finalmente se salva al decidir buscar el perdón y el favor de Dios. Véase Victorio Araya, *La gracia y la predestinación en el condenado por desconfiado*, Tesina para el Bachillerato en Teología, San José: SBL, 31 de octubre de 1965. (Biblioteca UBL).

<sup>24</sup> Sobre los diálogos de maestro y discípulo, sobre las caminatas amistosas de Juan Stam y Victorio Araya al Alto de Tapezco en San José, véase Entrevista grabada del autor con Juan Stam Mata de Plátano, Carmen de Guadalupe, San José, miércoles 16 de abril del 2008.

Foulkes<sup>25</sup> dialogaron con él para hacerle ver su interés de que llegará a formar parte del cuerpo docente del SBL. Ellos pensaban que Victorio podría empezar a colaborar en tareas docentes y llegar a ocupar en el futuro la cátedra de historia de la Iglesia del Prof. Wilton M. Nelson, quien se acogería a su jubilación y se dedicaría a publicar un nuevo Diccionario Bíblico y un Diccionario de Historia de la Iglesia. Fue así como Victorio inició su ministerio docente el primero de junio de 1966, impartiendo cursos de Historia de la Iglesia I, en el SBL, bajo la orientación del Dr. Wilton M. Nelson.<sup>26</sup>



Victorio Araya con la facultad del SBL, 1971

---

<sup>25</sup> Cuando Ricardo Foulkes se refería a ese proceso de latinización pensaba también en los nombres de Plutarco Bonilla, Julia Esquivel, Alberto Barrientos. Véase: Ricardo Foulkes, Nota escrita a máquina de escribir, sin lugar de edición, con fecha 18 de julio de 1966. (AVAG).

<sup>26</sup> Entrevista grabada del autor con Victorio Araya, Cedros de Montes de Oca, San José, Martes 9 de octubre del 2007.

Ese mismo año 1966, Victorio ingresó a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (UCR) para realizar los “Estudios Generales”, pero también matriculó los cursos de “Filosofía de los Presocráticos” y “Filosofía Clásica”. Su gran amigo y pastor en estos años fue Plutarco Bonilla Acosta, quien era profesor visitante en el SBL y profesor de planta en la UCR. Victorio recuerda haber recibido de Plutarco en el SBL un curso sobre Platón y un seminario sobre Cristología en el libro de los Colosenses.<sup>27</sup> El ingreso a la UCR abrió una nueva dimensión de conocimiento y acción a Victorio que influirá decisivamente en su futuro. Su paso por la UCR dejó una estela de buenos recuerdos entre los más renombrados filósofos de la Facultad (Constantino Láscaris, Teodoro Olarte, Víctor Brenes, Manuel Formoso, Luis Barahona, Roberto Murillo, Arnoldo Mora, Antonio Balli) por la calidad de su participación y de sus trabajos escritos como el que presentó en 1968 sobre Teilhard de Chardin.<sup>28</sup>

Una actividad, que sin lugar a dudas marcó el rumbo ecuménico de Victorio Araya, fue su participación en el Segundo Seminario de Capacitación de Dirigentes Estudiantiles Latinoamericanos realizado en la ciudad de Lima, Perú del 14 de enero al 11 de febrero de 1967. En este taller participaron el Dr. Juan Stam, quien habló sobre “Las corrientes teológicas contemporáneas”, Paul Little de los Estados Unidos sobre el tema de la “Evangelización y el Espíritu Santo”, Pedro Arana sobre la sobre “La problemática latinoamericana” y el Dr. René Padilla sobre el “Concepto cristiano de la historia” y “La presencia cristiana en la revolución latinoamericana.”.<sup>29</sup> Además de poner en la

---

<sup>27</sup> Entrevista grabada del autor con Victorio Araya, Cedros de Montes de Oca, San José, Martes 9 de octubre del 2007.

<sup>28</sup> Se refiere al curso “Seminario de Filosofía Fundamental” ofrecido por el filósofo Teodoro Olarte. Véase: Carta de Elda V. Blanco de Brizuela (Secretaria a.i.) dirigida a Victorio Araya, Facultad Central de Ciencias y Letras, Universidad de Costa Rica, SCL-877-68, San José, Agosto 9 de 1968. (AVAG).



agenda de discusión tan importantes temas para el momento revolucionario que vivía América Latina, una de las experiencias más interesantes era el trabajo social que se realizó en ocho barriadas pobres de Lima utilizando los materiales de Alfabetización y Literatura Cristiana (ALFALIT).<sup>30</sup> Comentando esa experiencia Victorio exclamaba: “Pocas ciudades reflejan el contraste de nuestros pueblos como Lima lo hace: riqueza que se levanta sobre un trasfondo de miseria, modernidad mezclada con fuertes acentos de colonialismo feudal, donde los hombres claman por una justicia social, la redención de su ser y de su tierra. Inevitablemente tendrá que surgir algún tipo de revolución en estas circunstancias, porque el hombre es hombre y debe luchar porque todos tengan la misma oportunidad de ser hombres auténticos y humanos.”<sup>31</sup>

Recién había concluido el Vaticano II (1962-1965) produciendo una enorme apertura de la Iglesia Católica al mundo moderno. Profesores como Ricardo Foulkes, Plutarco Bonilla<sup>32</sup> y Juan Stam también iniciaron el acercamiento a

---

<sup>29</sup> Véase la invitación y programa de este evento en: Compañerismo Internacional de Estudiantes Evangélicos, Seminario de capacitación de dirigentes estudiantiles. Lima, Perú, 14 de enero al 11 de febrero de 1967..

<sup>30</sup> Programa fundado por el misionero norteamericano Dr. Frank Laubach (1884-1970), quien ideó un método rápido para enseñar a leer. Visitó América Latina durante la II Guerra Mundial y fue asesor de la UNESCO en diversos programas de educación. Uno de sus lemas era: “Cada uno enseñe a uno y gane uno para Cristo.” ALFALIT, Dr. Frank Laubach apóstol de los analfabetos, Mimeografiado. San José, Noviembre de 1967. (Archivo del autor).

<sup>31</sup> Victorio Araya, “Testimonio evangélico en universidades latinoamericanas”, en *Revista Verbum*, Año I, No. 1, San José, Costa Rica 1967, 8.

<sup>32</sup> Plutarco Bonilla, “Ecumenismo”, en *Crónica Nacional*, San José: Publicación del Centro de Estudios Sociales, Año II, No. 4, julio-noviembre de 1964, 5.

la Iglesia Católica a través de sus comentarios en diversos medios escritos.<sup>33</sup> El teólogo José Míguez Bonino, único observador protestante latinoamericano que participó en dicho concilio impartió la Cátedra H. Strachan en 1967 sobre el tema “Concilio Vaticano II entre la actualización y la Reforma”, sosteniendo en esa ocasión un diálogo con profesores y estudiantes del Seminario Central de la Iglesia Católica. En este contexto es interesante la nueva iniciativa que toman jóvenes, que se dieron a conocer como “Grupo para el Estudio de la Iglesia Protestante en Costa Rica”, en abrir un espacio de diálogo ecuménico fundando el periódico conocido como *Verbum*. Guillermo García Murillo era el director, Armando Vargas Araya era el editor y Victorio era el jefe de redacción. Los propósitos de esta publicación eran los de estudiar el protestantismo costarricense y generar una renovación de dicha iglesia. A pesar de lo efímero de la revista, que solo llegó a publicar 4 números durante ese año de 1967, nos señala el camino por donde Victorio inició el diálogo ecuménico.<sup>34</sup> Y realmente fue la primera iniciativa de un diálogo ecuménico<sup>35</sup> en Costa Rica, que luego se concretizará a través del movimiento Éxodo como veremos más adelante.

---

<sup>33</sup> Véase: Ricardo Foulkes, “Encounter and Dialogue”, en *LAE*, Nov.-Dec., 1962, 10-13. Juan Stam, Ricardo Foulkes, “Encuentro en Lovaina”, *MB*, Oct. 1962. Juan Stam, “Los toros que son la puesta que es”, en *Vinculos*, No. 11, 1966.

<sup>34</sup> Este acento en los aspectos ecuménicos, así como críticas a denominaciones conservadoras como la Iglesia Centroamericana, fue uno de los motivos por los cuales hubo una reacción negativa de parte de sectores del protestantismo en contra de dicha publicación. Al respecto véase el editorial “Nos han juzgado” y el comentario del pastor Adrián González Quirós, “¿Algo antiético?”, en *Verbum*, Año I, No. 2, (1967) 1 y 2.

<sup>35</sup> Sobre las dificultades y posibilidades del diálogo ecuménico en Costa Rica véase Rev. Tapan Ojasti, “El ecumenismo es el encuentro de la fe”, en *Verbum* Año I, No. 3, (1967) 5-6. “Qué hacen los católicos en Costa Rica por la unidad cristiana?”, en *Verbum* Año I, No. 4, (1967) 9.”

Durante el año 1967 Victorio rompió sin proponérselo con la Iglesia Centroamericana a raíz de un incidente desafortunado. El había participado en la semana ecuménica de “Oración por la Unidad de los Cristianos” y su foto junto a la de Monseñor Carlos Galves apareció en la primera página del periódico *Eco Católico*, en donde por error se le indicaba como pastor de la Iglesia Centroamericana.<sup>36</sup> Esto provocó la reacción inmediata de los pastores de la Iglesia Centroamericana, quienes publicaron un artículo en el periódico *La República* que señalaba: “No tenemos interés en el diálogo ecuménico”<sup>37</sup>, y donde manifestaban que Victorio no era pastor de esa organización y que tampoco había sido autorizado para representar esa Institución.<sup>38</sup> Ese fue el motivo por el cual la iglesia le impuso una disciplina y Victorio se desanimó por la manera como fue tratado. Amigos como Plutarco Bonilla le invitaron a participar en la Iglesia Metodista, “donde pensamos y dejamos pensar”. Por otra parte, su mamá Luisa Guillén se había convertido bajo la predicación del pastor metodista graduado del SBL, Juan Sosa Rodríguez. Estos antecedentes explican por qué, el 01 de diciembre de 1967, cuando Victorio se casó con María Eugenia Salas Jiménez, la ceremonia se efectuó en el templo “El Redentor” de la primera Iglesia Metodista en Cuesta de Moras, San José. El pastor Rubén Lores Zucarino les casó recordando en su sermón la famosa afirmación del filósofo Soren Kierkegaard: “El amor es una síntesis de necesidad y libertad.”<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> “Gran impacto produjeron pasados actos ecuménicos”, en *Eco Católico*, Año XXXVI, Tomo 65, No. 5, 1, 8-9.

<sup>37</sup> Los pastores que hicieron ese manifiesto fueron Arcadio Hidalgo, Jorge López y Rodolfo Sánchez. Véase *La República*, San José, Costa Rica, miércoles 7 de febrero, 1968, 17.

<sup>38</sup> Posteriormente el *Eco Católico* aclaró el error de haber indicado a Victorio Araya como pastor de la Iglesia Centroamericana. Véase *Eco Católico*, Año XXXVI, Tomo 65, domingo 11 de febrero de 1968, 6.

<sup>39</sup> Entrevista grabada del autor con Victorio Araya, Cedros de Montes de Oca, San José, Martes 9 de octubre del 2007.

En el SBL le ofrecieron un trabajo a María Eugenia Salas, que consistía en asumir el trabajo de la misionera Milre Lisso como supervisora del dormitorio de las mujeres. Fue así como Victorio y María Eugenia llegaron a vivir en el segundo piso del edificio del SBL desde enero de 1968 hasta diciembre del año 1975. Ahí nació su primera hija Mónica el 21 de julio de 1971. Durante esos años María Eugenia su esposa, que ya era conocida como Maruja, trabajó como secretaria ejecutiva en las rectorías de Plutarco Bonilla (1969-1970), Rubén Loes (1971-1973),<sup>40</sup> Jorge Taylor (1974) y Plutarco Bonilla (1975). La nueva etapa que se abrió en las relaciones entre la Facultad de Filosofía de la UCR y el SBL,<sup>41</sup> así como la necesidad de una mayor formación de los nuevos líderes latinoamericanos, llevó a esta última a la implementación de un nuevo programa de teología conducente al grado de Licenciatura en Teología. Victorio Araya y José María Abreu fueron los primeros estudiantes de dicho programa. Le correspondió a Victorio ser el primer graduado de dicho programa. El 12 de noviembre de 1969, en la capilla del SBL, completamente abarrotada de público, se realizó la primera defensa oral y pública de tesis en la historia del SBL. EL nombre de la tesis fue “La interpretación cristiana de la

---

<sup>40</sup> Entrevista grabada del autor a Victorio Araya, Cedros de Montes de Oca, San José, Jueves 27 de marzo del 2008.

<sup>41</sup> Uno de los primeros documentos que habla de esas relaciones es la carta del profesor de la UCR Claudio Gutiérrez dirigida al Lic. Plutarco Bonilla, Ciudad Universitaria “Rodrigo Facio”, Costa Rica, Mayo 17 de 1967, El punto de partida para el convenio fueron los Estudios Generales que cada estudiante de las diversas carreras de la UCR debían hacer. Con los estudios generales se pretendía la formación integral del estudiante para comprometer su vida con el mundo contemporáneo. Al respecto véase: Isaac Felipe Azofeifa, “Introducción a los estudios generales”, en *Periódico Universidad*, San José, Lunes 5 de abril de 1971, 7-8. Ese fue un importante motivo por el que el SBL agregará posteriormente los estudios generales (Castellano, Historia de la Cultura y Fundamentos de Filosofía) a su currículo. Véase: Seminario Bíblico Latinoamericano, *Prospecto Provisional*. San José, Costa Rica, 1971, 3.

cultura clásica en la obra apologética de Justino Mártir”. El tribuna estuvo integrado de la siguiente manera: Presidente Plutarco Bonilla (Rector), Wilton M. Nelson (profesor guía), Juan Stam (profesor dictaminador), profesor Ricardo Foulkes (lector) y profesor Jorge A. Gay (secretario del tribunal). En ese mismo mes, Victorio recibió su primer título de licenciatura “Suma Cum Laude”.<sup>42</sup>

El primer capítulo de esta investigación ubica el contexto histórico del Siglo II en donde la iglesia se encuentra en conflicto externo con el paganismo, debido a las persecuciones y a la literatura anti-cristiana de filósofos como Frontón, Luciano y Celso. El segundo capítulo exalta la figura de Justino Mártir, a través de su peregrinaje intelectual, su conversión al cristianismo y su martirio ocurrido en Roma probablemente en el año 165 en manos del prefecto Junio Rústico. El tercer capítulo penetra en sus escritos apologéticos a través de la figura del *logos spermatikos*, es decir la interpretación del Verbo de Dios pre-existente del Cuarto Evangelio, que manifestó en el plano temporal histórico la encarnación de Dios. Esta teología del *logos spermatikos*, no excepto de las dificultades filosófico-teológicas helénicas que conlleva, convirtió a Justino Mártir en el primer teólogo de la historia y la cultura.

En medio del gran fermento que vivía la ML con el programa de “Evangelización a Fondo”, la primera rectoría de un teólogo no norteamericano (Plutarco Bonilla, 1969-1970), y con la incorporación de nuevos profesores latinoamericanos como el puertorriqueño Orlando Costas, el argentino Oswaldo L. Motessi, el peruano Reynaldo Murazzi, y el venezolano José María Abreü es que se produce la

---

<sup>42</sup> Victorio Araya Guillén, *Interpretación cristiana de la cultura clásica en la obra apologética de Justino Mártir*, Tesis de Licenciatura en Teología, San José: SBL, inédita, 1969.

contratación de Victorio Araya como profesor de planta del SBL en 1970.<sup>43</sup> Demostró su interés por la pedagogía revolucionaria de Paulo Freire,<sup>44</sup> el mensaje a los jóvenes de la no-violencia de Helder Cámara<sup>45</sup> y la naciente reflexión en torno a la teología de liberación,<sup>46</sup> de cuyo primer simposio realizado en Costa Rica en 1970, se manifestó de la siguiente manera: “Es muy significativo por cuanto, como cristiano, creo que el Evangelio que predicamos es un mensaje de liberación total para el hombre, y no solamente, para usar las palabras tradicionales, una redención del alma sino del hombre en todo cuanto es.”<sup>47</sup> Ya en 1970 manifestaba: Victorio estuvo representado a la juventud en la Consulta

---

<sup>43</sup> Plutarco Bonilla A., Seminario Bíblico Latinoamericano, Junta Administrativa, Informe de la Rectoría, San José: SBL, 6 y 7 de marzo de 1970. (AVAG).

<sup>44</sup> Participó en un seminario sobre el pensamiento de Paulo Freire que se realizó del 22 al 24 de enero de 1970 en el Centro Metodista de Alajuela, Costa Rica. Véase lista escrita con el puño y letra de Victorio de reuniones en que participó en esa época. (AVAG).

<sup>45</sup> Federico Pagura el obispo de la Iglesia Metodista se preocupó por traer las más importantes discusiones del momento en la relación Iglesia-Sociedad. En ese contexto debe entenderse la vista de Hélder Cámara para ofrecer el Taller Internacional sobre la No-Violencia en Alajuela. Fue el trasfondo de esa enseñanza lo que llevó a líderes como el Obispo Federico J. Pagura (Iglesia Metodista en Costa Rica y Panamá), el Obispo José Antonio Ramos O. (Iglesia Episcopal de Costa Rica), al Lic. Victorio Araya (SBL), y a Sor Luz Mejía Vallejo (Hermana de la Asunción) dirigirse al entonces presidente de la República Daniel Oduber denunciando la reacción violenta de la policía contra manifestantes del martes 1 de junio de 1971, que produjo grandes disturbios callejeros. Al respecto véase: “Juicio apresurado de autoridades sobre disturbios”, *Diario de Costa Rica*, San José, viernes 4 de junio de 1971, 1 y 5.

<sup>46</sup> Juan Carlos Goñi, Miriam Keith y otros (Coord.), Teología de liberación. Simposio. Carta de invitación, 19 al 22 de febrero, 1971. (AVAG).

<sup>47</sup> Entrevistas a Victorio Araya en la prensa véase: Carlos Longhi, “Expresión centroamericana de teología de liberación”, en: *La República*, San José, Costa Rica, sábado 23 de enero de 1971, p. 7.

sobre la reestructuración de la Misión Latinoamericana,<sup>48</sup> que se realizó en enero de 1971. Aún entre los papeles de su archivo se conserva parte de lo que escribió para expresarlo públicamente en dicha reunión: “Para mi como miembro joven de la joven (sic.) y subdesarrollada iglesia de Cristo en América Latina, es muy significativo de que haya clara conciencia de no auspiciar la larga herencia de imperialismo y paternalismo que el movimiento misionero a auspiciado, y del que la MLA aún, a pesar del esfuerzo de sus líderes, por cierto no se ha sustraído.”<sup>49</sup> El 27 de noviembre de 1971 se constituye oficialmente los estatutos de la Asociación Seminario Bíblico Latinoamericano, donde Victorio Araya resultó electo como secretario de la Junta Directiva de dicha asociación.<sup>50</sup> Por un lado Victorio Araya vivió y compartió en el SBL el fermento latinoamericanista que fueron imprimiendo profesores como Oswaldo Luis Mottesi<sup>51</sup> y

---

<sup>48</sup> Véase el nombre de Victorio en la lista revisada de participantes en la Consulta Internacional de la Misión Latinoamericana, Capilla del SBL, San José, Costa Rica, 8-11 de enero de 1971. (AVAG).

<sup>49</sup> Véase nota escrita “Una palabra de testimonio”, escrita en máquina de escribir junto al programa de la reestructuración de la MLA. (AVAG).

<sup>50</sup> Guillermo García Murillo (Secretario de la Junta Provisional), Estatutos de la Asociación Seminario Bíblico Latinoamericana, San José, a las quince horas del 27 de noviembre de 1971. (AASBL-UBL)

<sup>51</sup> Sobre la realidad de América Latina Oswaldo L. Mottesi afirmaba: “El fermento revolucionario que se palpa en casi todos los sectores de la sociedad latinoamericana, no sólo se apoya en el aspecto negativo de la insatisfacción mencionada, sino que se encuentra también en su base en un positivo proyecto de liberación. Liberación de las circunstancias alienantes, deshumanizantes creadas por las estructuras vigentes de injusticia social, liberación de un sistema que objetiviza al hombre explotado, haciéndolo instrumento, herramienta, cosa para el hombre explotador. Liberación que pasa a ser —el hombre— sujeto creador de un mañana nuevo.” Véase: Oswaldo Luis Mottesi, *Educación Teológica y coyuntura histórica*, Material para uso exclusivo interno de la Cátedra de Iglesia y Sociedad, Departamento de Ministerio Cristiano, San José: SBL, 1970. (Manuscrito de la ponencia realizada por Mottesi en Sao Paulo Brasil, en la Primera Consulta Latinoamericana de Educación Cristiana, realizada entre el 24 y el 28 de agosto de 1970).

Orlando Costas durante el período rectoral de Plutarco Bonilla (1969-1970); por otro lado, en sus estudios de licenciatura en la UCR Victorio entró en pleno diálogo con la filosofía marxista. Del tema de la gracia en Tirso de Molina, pasó a la interpretación cristiana de la historia y la cultura helénica, para luego iniciar un diálogo contemporáneo entre cristianismo y marxismo.

### **3. Contribución docente, ecuménica y teológica de Victorio Araya desde “Éxodo” y la vorágine de la revolución latinoamericana (1970-1989)**

Los documentos emanados de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968 son fundamentales para entender el surgimiento de la Teología Latinoamericana de Liberación. En Medellín se retrata la situación de violencia, pobreza e injusticia de América Latina y se habla de liberación apuntando hacia la transformación de las estructuras socio-políticas y económicas. El surgimiento del movimiento ecuménico Éxodo en Costa Rica al iniciar la década de los setenta obedece a un esfuerzo de algunos líderes eclesiales por ubicarse en el espíritu de Medellín y por dar una respuesta a la indiferencia de las instituciones eclesiales de Costa Rica ante la situación social que vivía el país. En la experiencia de Victorio hay dos obras literarias que marcarán su nuevo derrotero teológico: “Opresión y liberación: Desafío a los Cristianos” de Hugo Assmann<sup>52</sup> y la obra de Gustavo Gutiérrez “Teología de la liberación”, ambas publicadas en 1971.<sup>53</sup> Momento decisivo

---

<sup>52</sup> Hugo Assmann, *Opresión y Liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

<sup>53</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971.



en su vida cristiana y teológica fue su participación en el primer Simposio sobre “Teología de Liberación” realizado en el Colegio Saint Claire, en Moravia, del 19 al 22 de febrero de 1971, al cual asistió acompañado por el Dr. Ricardo Foulkes. Uno de los acompañantes y expositores en el Simposio, fue Monseñor Leonidas Proaño, el conocido obispo de la Diócesis de Chimborazo, defensor hasta su muerte en 1992 de los campesinos e indígenas en Ecuador. Después de escuchar a este santo profeta de Dios, Victorio experimentó, lo que el mismo llamará una segunda conversión que luego él expresaría de la siguiente manera: “yo tuve una profunda experiencia evangélica de conversión, al pasar de la experiencia de conversión a un Cristo personal, que mora en el corazón de cada creyente, a la experiencia de encontrar a un Cristo que está escondido- solidario en el pobre- como lo señala Mateo 25. Por eso tenemos la exigencia de encontrar a Cristo en los pobres de América Latina y del mundo.”<sup>54</sup> Muchos de los jóvenes y personas que asistieron al mencionado Simposio con Monseñor Leonidas Proaño eran miembros del grupo Éxodo. Victorio se integró al grupo ecuménico Éxodo que agrupaba tanto laicos, como Ana Ligia Rovira, José Sánchez, Rossi Carballo, religiosas como Sor Luz Mejía Vallejo y Sor Mirian Keith, sacerdotes como Javier Solís y Arnoldo Mora, Walter Muñoz y Manuel Muñoz. Solís y Mora habían regresado recientemente de sus estudios en la Universidad Católica de Lovaina.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup>Entrevista grabada realizada por el autor al Dr. Victorio Araya, Cedros de Montes de Oca el día 9 de Marzo del 2008.

<sup>55</sup>Entrevista grabada realizada por el autor al Dr. Victorio Araya, Cedros de Montes de Oca el día 13 de Marzo del 2008. Es importante destacar que también el teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez estudió en Lovaina durante 1951 a 1955, ahí conoció e hizo amistad con el sacerdote colombiano Camilo Torres, quien a su vez llegó a esa Universidad en 1953 para estudiar sociología. Véase nota biográfica en: Rosino Gibellino (editor), *La nueva frontera de la teología en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, 286-287.

Un evento histórico que marca la historia latinoamericana es el triunfo de la Unidad Popular en las elecciones presidenciales de Chile que llevaron pacíficamente al socialista Salvador Allende a la presidencia de Chile en 1970. Este proceso histórico-político fue acompañado por el grupo ecuménico “cristianos por el socialismo”, quienes tenían dos objetivos específicos: a) “demostrar el carácter ideológico de un cierto tipo de reflexión cristiana y teológica actual, que buscã definir la “especificidad cristiana” en un ámbito que se pretende de “apolítico” y “espiritual”; b) buscar un camino de reflexión teológica a partir de la racionalidad histórica de la praxis social...”.<sup>56</sup> El Presidente de Cuba Fidel Castro visitó Chile en noviembre de 1971, y a raíz de su visita el teólogo y sociólogo brasileño Hugo Assmann publicó el libro: “Habla Fidel Castro de los Cristianos Revolucionarios” en 1972.<sup>57</sup> Ello fue abriendo perspectivas para el dialogo entre cristianismo y revolución en América Latina. Victorio fue invitado junto con Javier Solís, Luz María Vallejo y Ernesto Rodríguez a participar en el Primer Encuentro internacional de “Cristianos por el socialismo” que llevó a cabo en Santiago Chile en abril de 1972. Alentados por el proceso de construcción del socialismo que vivía Chile, el aporte de las reflexiones bíblico-teológicas de “cristianos por el socialismo”, y la naciente teología de la liberación, el grupo Éxodo en Costa Rica se convirtió en un foro ecuménico de discusión sobre la realidad nacional y el papel que le correspondía asumir proféticamente a los cristianos. A través del “Manifiesto por una fe cristiana comprometida con el pueblo costarricense” el grupo Éxodo dio a conocer sus objetivos. El documento tenía tres secciones. Una introducción en donde habla del compromiso histórico de

---

<sup>56</sup> Pablo Richard y Esteban Torres, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1973, 28.

<sup>57</sup> Hugo Assmann, *Habla Fidel Castro de los Cristianos Revolucionarios*. Montevideo: Editorial Tierra Nueva, 1970.

los cristianos con la justicia y el amor. Una declaración de fe: “Partimos de una fe firme en Jesucristo, Señor y Salvador de todos los hombres. Nuestro compromiso con él, nos obliga a ponernos al lado y al servicio de los pobres, de los oprimidos y de los explotados; de todos los hombres de buena voluntad, en la búsqueda del hombre nuevo “creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad (Efesios 4:24).” Y las implicaciones del compromiso, entre las que resaltamos dos: a) “Nos comprometemos en la transformación radical de la sociedad costarricense, para crear una sociedad nueva, dentro del sistema socialista, en cuanto este sistema garantice la apropiación social de los bienes de producción, la supresión de las desigualdades económicas, el crecimiento del bienestar del pueblo, y la supresión de la actual explotación y violencia institucionalizada.”; b) “Crear un centro de producción y difusión de material sobre el proceso de cambio, el socialismo y la teología de la liberación para servicio de sus miembros y otras personas.”<sup>58</sup> Fue así como posteriormente se inscribió legalmente la compañía “Publicaciones Ecuménicas, S. R. L”, por medio de la cual empezó a publicarse el periódico “Pueblo”.<sup>59</sup> Por parte del mundo protestante Éxodo se fortaleció con el apoyo que le brindaron personas como Juan Stam,<sup>60</sup> Melvin Jiménez de CENAP,<sup>61</sup> el estudiante del SBL

---

<sup>58</sup> Éxodo, “Manifiesto por una fe cristiana comprometida con el pueblo costarricense”, San José, 25 de julio de 1972. Reproducido en Javier Solís, *La herencia de Sanabria. Análisis político de la iglesia costarricense*, San José: DEI, 1983, 143-147.

<sup>59</sup> Se inscribió a José Antonio Ramos Orench como gerente y a Victorio Araya como sub-gerente de esta compañía. Véase: Diego Baudrit, notario, en *Diario Oficial La Gaceta*, San José, Costa Rica, Diciembre 27 de 1972, folio 5915.

<sup>60</sup> Fue el mismo Victorio Araya quien invitó a Juan Stam a participar en este movimiento. Véase Entrevista del autor con Juan Stam, *op.cit.*

<sup>61</sup> Posteriormente Melvin Jiménez fue coordinador de La Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana, CELADEC. Esta

Benjamín Vargas Jiménez de la Iglesia Luterana, el Obispo Antonio Ramos de la Iglesia Episcopal de Costa Rica y el obispo Federico Pagura de la Iglesia Metodista. Los movimientos de Iglesia y Sociedad (ISAL) y el Iglesia Joven en la provincia de Heredia<sup>62</sup> con el liderazgo de Ernesto Rodríguez, también apoyaron Éxodo. El periódico *La Nación* a través de la pluma del Lic. Enrique Benavides, sería la primera en atacar públicamente al movimiento. Posteriormente la misma Conferencia Episcopal Católica de Costa Rica amenazaría en Mayo de 1974 con retirar las facultades ministeriales a los sacerdotes que estuvieran “comprometidos con el socialismo marxista.”<sup>63</sup>

El golpe militar que derrocó a Salvador Allende el 11 de septiembre de 1973<sup>64</sup> fue también un duro golpe para el grupo Éxodo. Sin embargo, durante este tiempo Victorio ya

---

organización se constituyó el 10 de octubre de 1962 en la ciudad de Lima, Perú, con el apoyo del Comité de Cooperación en América Latina y el Consejo Mundial de Educación Cristiana. Uno de sus objetivos centrales era: “proclamar y enseñar el Evangelio mediante la obra de educación cristiana”. Para llevar a cabo su labor se crearon las siguientes secretarías: Región del Brasil, del Río de la Plata, y el Pacífico Central (México, Centroamérica y Antillas). Véase Dafne Sabanes Plu, *Caminos de unidad. Itinerario del Diálogo Ecueménico en América Latina 1916-1991*. Quito: Editorial del CLAI, 1994., 101-107. Victorio fue Secretario Regional para Centroamérica de 1975 a 1978. Véase: Carta de Luis F. Reinoso Secretario General de CELADEC a Victorio Araya, Lima, Perú, 8 de abril de 1975. (AVAG).

<sup>62</sup> Ese movimiento estaba muy inspirado en el fenómeno que se estaba dando en Chile con un lema: “Por una Iglesia con su pueblo en lucha”.

<sup>63</sup> Conferencia Episcopal de Costa Rica, Comunicado del 1 de mayo de 1974, Acta de sesión de abril de 1974. Manuscrito. Archivo de la Conferencia Episcopal de Costa Rica. Citado en Javier Solís, *La herencia de Sanabria. Análisis político de la Iglesia costarricense*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1983, 135.

<sup>64</sup> Franz J. Hinkelammert realizó un estudio detallado de las relaciones entre el gobierno de Salvador Allende y la Iglesia Católica. Para la

trabajaba fuertemente en la conclusión de su tesis sobre la temática del diálogo que en perspectiva latinoamericana se estaba dando entre cristianismo y marxismo. Su tesis, dirigida por el profesor de filosofía política de la UCR, el Dr. Manuel Formoso, hacía referencia a la problemática fe, ideología y política, procurando crear conciencia de que la lucha de los cristianos debe estar encauzada en la creación de una sociedad socialista, la cual concretiza el amor en la historia latinoamericana de ese momento.<sup>65</sup> En este documentado estudio se puede notar ampliamente la influencia del movimiento Cristianos por el Socialismo, ISAL, la naciente literatura de la teología de liberación y el pensamiento del teólogo y sociólogo brasileño Hugo Assmann.<sup>66</sup> Según el testimonio de Raúl Suárez, pastor bautista, uno de los más destacados en Cuba, este libro fue de gran ayuda al liderazgo evangélico que acompañó el proceso revolucionario de la isla, pues no se disponía de aportes teológicos latinoamericanos sobre el tema.<sup>67</sup>

---

preparación del golpe militar aparece por un lado una teología de la masacre y al otro lado aparece también una teología del apaciguamiento del terror que sustenta la legitimación del golpe militar. En el caso de Chile se puede notar la debilidad de la iglesia frente al fascismo, su tendencia a aliarse con las clases dominantes, su lenguaje ambiguo sobre los oprimidos y su inconciencia respecto a su papel político. Véase su libro *Ideología de sometimiento. La Iglesia Católica chilena frente al golpe: 1973-1974*, San José: DEI-EDUCA, 1977.

<sup>65</sup> Véase: "Fe, ideología y política". Entrevista con el profesor Victorio Araya G. sobre su libro "Fe Cristiana y Marxismo", en SBL, *Vinculos con el Seminario Bíblico Latinoamericano*, San José, Costa Rica, Noviembre de 1975, 6-7. (A-AASBL-UBL)

<sup>66</sup> Victorio Araya, *Fe cristiana y marxismo. Una perspectiva latinoamericana, (La fe como praxis histórica de liberación y el marxismo)*, San José: Editorial Territorio, 1974.

<sup>67</sup> Entrevista grabada realizada por el autor al Dr. Victorio Araya, Cedros de Montes de Oca el día 13 de Marzo del 2008. Es importante destacar que también Gustavo Gutiérrez estudio en Lovaina y ahí conoció e hizo amistad con el sacerdote colombiano Camilo Torres.

Hemos destacado en la sección anterior el proceso de latinización que vivía el SBL. Las reacciones de los sectores conservadores se dejarían sentir. Ellos veían en las reflexiones teológicas de “cristianos por el socialismo”, una negación a su manera de comprender el Evangelio. Esto lo podemos ver en las declaraciones contrarias al movimiento de cristianos por el socialismo del pastor de las IBC Alberto Barrientos.<sup>68</sup> Victorio de inmediato le respondió con las siguientes palabras: “Como participante en el “Primer encuentro latinoamericano de cristianos por el socialismo” no puedo dejar pasar por alto el breve informe enviado por un redactor de “Movilización Total” en Chile, por cuanto en él se dicen algunas cosas que no se ajustan a la realidad de los hechos. Yo estuve en la clausura en el Sindicato Hirmas y no es cierto eso que el “acto litúrgico consistió en cánticos a Camilo y loas al Ché”. Es evidente que el redactor no estuvo presente en el acto y que no sólo depende de fuentes secundarias, sino desprovistas de objetividad. Fue un culto hermosísimo de clausura. Hubo oración y lectura de la Biblia, y es más, terminó con la celebración de la Santa Cena. La multitud entusiasmada cantó para despedirse: “¡Jesucristo!, ¡Jesucristo! ¡Jesucristo! ¡Yo estoy aquí!” Lo que sí es cierto es que uno de los lemas del encuentro, fueron unas palabras del Che que decían: “Cuando los cristianos latinoamericanos se atrevan a dar un testimonio integral entonces la revolución latinoamericana será invencible.”<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Alberto Barrientos, “Noticia de nuestro redactor en Chile. Cristianos por el socialismo”, en S. Ojeda, E. Mejías, J.P. de Souza, Orlando E. Costas (Redactores), *Periódico Movilización Total*, Publicación semanal del INDEF, SBL, San José, Costa Rica, Junio 1ero. de 1972.

<sup>69</sup> Victorio Araya, “Reportaje de Chile no se ajusta a la realidad de los hechos”, en S. Ojeda, E. Mejías, J. P. de Souza, O. E. Costas (Redactores), *Periódico Movilización total*, Publicación semanal del INDEF, SBL, Año I, No. 11, San José, Costa Rica, Junio 13 de 1972. (AVAG).

A este desencuentro continuarán las acusaciones que hiciera el profesor peruano Reynaldo Murazzi manifestando que el SBL, “ya no es tanto la escuela de hombres de Dios que se preparan para servir a Cristo y su iglesia, sino un centro de adiestramiento político-religioso de corte socialista radical.”<sup>70</sup>

A la posterior renuncia de este profesor, que no concluyó su primer semestre como profesor del SBL, seguirán las controversias de Victorio Araya con los misioneros Mervin Breneman y con Jorge Gay, quienes finalmente también renunciaron a su trabajo en el SBL. En su larga carta dirigida al Profesor Jorge Gay en 1974 Victorio le manifestaba lo siguiente: “... a mi me gustaría que nos explicara el ¿por qué consideras anti-bíblico o un peligro hablar de la liberación política y económica de Latinoamérica? ... Personalmente estoy convencido de que los cristianos evangélicos debemos asumir la lucha de la liberación de nuestro pueblo y ello sin renunciar en lo mínimo nuestras convicciones evangélicas. Debemos luchar por anunciar el Evangelio del Reino para todos los hombres y para todo el hombre.”<sup>71</sup> En cada una de las controversias se manifestó la indisposición de un grupo de profesores en contra de los profesores que adoptaban posturas teológicas más latinoamericanas.

José Duque recordando estos años controversiales en el SBL interpreta que de todos los profesores con una línea de pensamiento latinoamericana, el que era más claro en sus posiciones teológico-políticas era Victorio Araya.<sup>72</sup> Y de ahí,

---

<sup>70</sup> Reynaldo Murazzi, “¿Es esta la atmósfera que caracteriza al SBL?”, SBL, San José, Costa Rica, sin fecha. En el documento Victorio le puso la siguiente fecha: 5 de septiembre de 1973. (AVAG).

<sup>71</sup> Sobre debate del Profesor Mervin Breneman y su renuncia véase: Carta abierta de Mervin Breneman a los estudiantes y profesores del SBL, San José, Costa Rica 10 de octubre de 1975. (AVAG).

<sup>72</sup> Entrevista grabada del autor a José Duque realizada en las instalaciones de la UBL, Cedros de Montes de Oca, San José, Costa Rica, Jueves 3 de Abril del año 2008.

podemos comprender porqué en esta época él fue quien se ubicó en el centro de la controversia, y el que respondía a sus opositores a través de cartas y memorandos desde su opción epistemológica y teológica. Otros teólogos latinoamericanistas como Rubén Lores, el mismo Orlando Costas y Oswaldo Motessi fundamentaban su acción procurando una reflexión bíblico-teológica, una práctica pastoral, que tomaba como base la “identidad evangélica protestante” y dirigido a las iglesias protestantes. Por su parte la línea reflexiva y de acción de Victorio, destacaba una práctica ecuménica (católicos y protestantes) para la transformación de las estructuras de la sociedad. Fue un tiempo de grandes transformaciones dentro de CLAME donde nació el proyecto de CELEP fundado por Orlando Costas como una alternativa misionológica al rumbo conservador que asumía INDEF. Por otro lado el SBL se vio impactado por las nuevas tendencias de la educación a distancia impulsadas por Ross Kinsler<sup>73</sup>, Hugo Zorrilla, Irene Foulkes<sup>74</sup> y Rubén Lores.<sup>75</sup>

Otro de los importantes aportes de Victorio Araya durante esta época tiene que ver con su participación como docente en la Universidad Nacional Autónoma (UNA)<sup>76</sup>. Esta

---

<sup>73</sup> Ross Kinsler, *La educación teológica por extensión en Costa Rica*, Guatemala, 14 de diciembre de 1972. (AVAG).

<sup>74</sup> En esta pre-consulta sobre educación por extensión participaron: Mervin Breneman, Hugo Zorrilla, Juan Stam e Irene Foulkes, Véase: Memo de Hgo Zorrilla al Cuerpo Docente. Asunto: Pre-consulta sobre Educación no-formal, 11 de diciembre de 1973. (AVAG).

<sup>75</sup> Saúl Trinidad (Secretario), Departamento de extensión del SBL, Acta No. 75-1, San José, Costa Rica, 7 de marzo de 1975. (AVAG).

<sup>76</sup> La UNA se definió como la Universidad Necesaria para Costa Rica. “Es una Universidad Necesaria, porque emprende la generación del conocimiento necesario para una sociedad en desarrollo mediante la investigación científica y la libre expresión de las ideas; porque aspira a



universidad fue aprobada por la ley No. 5182, el día 12 de febrero de 1973 durante la administración del presidente don José Figueres Ferrer.<sup>77</sup> La Facultad de Estudios Generales y la Facultad de Filosofía, Artes y Letras fueron las primeras en ser creadas. Dentro de esta última se creó como un hecho *sui generis* en la historia de las universidades estatales en América Latina la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión; su primer director fue el Dr. Arnoldo Mora Rodríguez, quien luego cedió la dirección al Dr. Abraham Soria Flores.<sup>78</sup> Victorio junto con Juan Stam tuvieron el privilegio de dialogar con Hugo Assman, Arnoldo Mora y el Rector de la UNA, el Presbítero Dr. Benjamín Nuñez sobre la estructura de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (EECR) en “Patio de Agua”.<sup>79</sup> La relaciones entre el SBL y la UNA se iniciaron desde mediados de 1973<sup>80</sup> y posteriormente el Departamento de Pensamiento Cristiano del SBL, dio su aprobación para que Victorio y Juan Stam colaboraran con la EECR<sup>81</sup>. En octubre de 1975 la Comisión de Asuntos Académicos del SBL acordó solicitar a la UNA que el SBL fuese considerado como *Institución*

---

armar a esa sociedad con una técnica necesaria y propia para liberarle de la dependencia; porque quiere darle a su pueblo los profesionales, los técnicos, los pensadores y los artistas necesarios que le permita lograr su bienestar integral.” Rvdo. Benjamín Nuñez, *Hacia la Universidad Necesaria*, Costa Rica, 15 de septiembre de 1974, 61.

<sup>77</sup> Benjamín Nuñez Vargas (Rector), *Informe del Rector de la Universidad Nacional 1973-1977*, Heredia: EUNA, 31 de octubre de 1977, 16

<sup>78</sup> Benjamín Nuñez Vargas (Rector), *Informe del Rector de la Universidad Nacional 1973-1977*, Heredia: EUNA, 31 de octubre de 1977, 29.

<sup>79</sup> Entrevista grabada del autor con Juan Stam, *op.cit.*

<sup>80</sup> Memo de Juan Stam al Departamento de Pensamiento Cristiano del SBL, San José, Costa Rica, con fecha 22 de agosto de 1973. (AVAG).

<sup>81</sup> Darío Atehortúa (Secretario), Departamento de Pensamiento Cristiano, SBL, Acta No. 73-4, San José, Costa Rica, 4 de septiembre de 1973. (AVAG).

*Anexa* a la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión.<sup>82</sup> El diálogo en el Cuerpo Docente sobre el convenio UNA-SBL se inició el 27 de octubre de 1975 y se establecieron las condiciones para iniciar dicho convenio a partir del primero de enero de 1976, siendo director de la EECR el Dr. Abraham Soria y siendo rector de la UBL el Prof. Plutarco Bonilla. La experiencia de fundar una Escuela de Teología con carácter ecuménico en una Universidad, que a la vez otorgara grados civiles en Teología, se constituía “en un proyecto académico único dentro de la tradición universitaria del mundo latinoamericano.”<sup>83</sup> La experiencia que se vivió en la EECR en sus convenios con el SBL y el ITAC consistía en la conformación de un cuerpo docente ecuménico, capaz de ofrecer sus aportes en el área de investigación,<sup>84</sup> extensión, y la creación de un centro de documentación especializada en la religión (CEDER). La EECR se ubico dentro de la propuesta de la “Universidad Necesaria”, que adquiriría un compromiso de transformación de la sociedad costarricense, pero que también por la diversidad de nacionalidad de sus docentes asumió una actitud solidaria ante los proceso de liberación que se gestaba en Nicaragua y Guatemala y en EL Salvador.<sup>85</sup> Desde su fundación hasta la actualidad Victorio imparte clases en la EECR, contribuyendo así con su pensamiento a una teología ecuménica.

---

<sup>82</sup> Mervin Breneman (Secretario), Comisión de Asuntos Académicos (CAA) del SBL, San José, Costa Rica, 15 de octubre de 1975. (AVAG).

<sup>83</sup> Abraham Soria, “Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, ser y razón de ser de un hecho académico novedoso e intencionalizado”, en *Senderos. Revista de Ciencias religiosas y pastorales*, Año 4, Número 12, Septiembre-Diciembre 1981, 245-250-

<sup>84</sup> Véase por ejemplo: Miguel Picado G. (Coordinador), *Cronología de las iglesias cristianas en Costa Rica*, EECR, Facultad de Filosofía y Letras, Heredia: “Campus Omar Dengo”, 1983.

<sup>85</sup> La Universidad Necesario (UNA) tuvo la interesante coyuntura de reunir en su seno a exiliados intelectuales provenientes de Chile y de Nicara-

Fue a finales de 1972 que Victorio conoció a Hugo Assmann en las oficinas de Éxodo cuando éste visitó Costa Rica. Para entonces Assmann radicaba en Chile y vino en su calidad de secretario de ISAL. Victorio aún recuerda que él y Benjamín Vargas acompañaron a Hugo Assmann hasta el Hotel Johnson cerca del Mercado Central de San José donde se hospedó. Después del golpe militar en Chile, Assman tuvo que abandonar ese país. Atendiendo a la invitación que le hiciera Javier Solís, Director de la Escuela de Periodismo para colaborar en dicha Escuela de la Universidad de Costa Rica, Hugo Assmann se traslada a Costa Rica en febrero de 1974. La amistad entre Victorio y Hugo se llegó a fundir en el proyecto común, donde Victorio participó desde su fundación: el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). El DEI, según la versión de Victorio Araya se debe al genio creador de Hugo Assmann, quien veía imprescindible un espacio para el debate y la producción escrita teológica y socio-económica de la realidad. El proyecto se fue concretizando en el año de 1976. En sus primeras sesiones participó el teólogo argentino José Míguez Bonino quien llegó a Costa Rica en el primer semestre para ofrecer un curso en el SBL.<sup>86</sup> Victorio recuerda que los primeros debates giraron en torno a las tesis que semanalmente proponía el economista Franz Hinkelammert, las cuales llegaron a publicarse como “Las armas ideológicas de la muerte” el año 1977.<sup>87</sup>

---

gua. Entre ellos destacan Hugo Assmann Niedemayer, Helio Gallardo, Franz Hindelammert Kippenbrock (Chile) y al mismo Luis Enrique Mejía Godoy (Nicaragua), quien impulsaba las actividades de musicales en el Departamento de Vida Estudiantil. Sus nombres están registrados en: Benjamín Nuñez (Ed.), *op.cit.*, 82, 193, 194-

<sup>86</sup> J. Mervin Brenema (Secretario), Comisión de Asuntos Académicos del SBL, Acta No. 74, San José, Costa Rica, 8 de mayo de 1974. (AVAG).

<sup>87</sup> Franz J. Hindelammert, *Las armas ideológicas de la muerte. EL discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*, San José:

La derrota de la dictadura de la familia Somoza en Nicaragua el 19 de julio de 1979 planteó nuevos retos para las reflexiones teológicas de Victorio Araya. Su sensibilidad teológica ante la nueva situación revolucionaria que vivía Nicaragua se puede encontrar en su artículo el “Dios de la alianza estratégica”<sup>88</sup>, publicado en el trabajo colectivo de biblistas, teólogos y científicos sociales por el DEI en 1980. Las preguntas básicas para su reflexión son las siguientes: “¿Cuál es la posibilidad de afirmar, confesar y celebrar la fe en Dios, en un contexto como el latinoamericano caracterizado por siglos de hambre, explotación, y miseria para las grandes mayorías de nuestro pueblo?, ¿Quién es Dios para nosotros?” A las cuales contesta con el credo de los pobres de la misa nicaragüense: “Vos sos el Dios de los pobres”.

La manifestación del misterio de Dios desde su opción solidaria con los pobres es la afirmación teológica que ocupará la reflexión de Victorio en la nueva etapa de su vida que se inicia con sus estudios de doctorado en teología en la Universidad de Salamanca en octubre de 1981. Después de los intentos fallidos de estudiar en la UNAM en México o en la Universidad Pontificia de Río de Janeiro,<sup>89</sup> Victorio, María Eugenia y sus hijos Mónica (10) y Martín (5)<sup>90</sup> viajaron

---

EDUCA, 1977. Franz Hinkelammert, doctor en economía por la Universidad Libre de Berlín en Alemania. Profesor de la Universidad Católica de Chile y miembro de CEREM (1963-1973) hasta el golpe militar contra Salvador Allende, cuando tuvo que retornar a Alemania. En 1976 empezó a colaborar con el CSUCA y el equipo del DEI.

<sup>88</sup> Hugo Assmann, Pablo Richard y otros, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador*. San José: DEI, Managua: Centro Antonio Valdivieso, 1980, 123-133.

<sup>89</sup> Carta de Victorio Araya a la familia Mottes, Salamanca, España, 7 de septiembre de 1981. (AVAG).

<sup>90</sup> Mónica nació el 21 de julio de 1971, y Martín nació el 9 de octubre de 1976, ambos en la Clínica Bíblica en San José, Costa Rica.

hacia Salamanca el lunes 4 de agosto de 1981.<sup>91</sup> María Eugenia estudió en la Escuela de Bellas Artes de Salamanca y Victorio en la Facultad de Teología de esta antigua Universidad europea que fuese fundada en el año 1218.<sup>92</sup>

Bajo la dirección del Profesor Dr. Xabier Pikaza Ibarrondo O. de la M; presentó, aprobó y defendió públicamente su tesis el 27 de mayo de 1983 bajo el tema: "El Misterio de Dios en la Teología de la Liberación: Estudio de una visión Teológica desde 'el reverso de la historia'" como parte de los requisitos para obtener el grado de Doctor en Teología. Este estudio busca entender a Dios como *Mysterium liberationis*, en medio de la historia de opresión y pecado y de lucha por la liberación hacia la justicia del Reino, a partir de la amorosa parcialidad de Dios hacia los pobres y los oprimidos de la tierra. Las fuentes principales que ocuparon la atención de la investigación son las obras de Gustavo Gutiérrez y las de Jon Sobrino. El primer capítulo establece la clave hermenéutica que fundamenta y conduce la visión del Misterio de Dios desde la anti-historia de los humillados. El segundo capítulo es de carácter dogmático y se concretiza en tres momentos: a) La manifestación de Dios a la historia para salvarla y llenarla de plenitud a través de Jesucristo; b) el Misterio de Dios escondido en solidaridad sufriente y amorosa y c) el misterio de Dios como praxis salvadora, como amor liberador que establece la justicia y del derecho de los pobres y oprimidos. El tercer capítulo enfoca las exigencias

---

<sup>91</sup> Véase noticia en: CLAME, *Entre Nos*, San José, Costa Rica, Apartado 1307, 21 de julio de 1981. (AVAG).

<sup>92</sup> Esta Universidad fue constituida en su doble calidad de Real y Pontificia por Alfonso X el Sabio y Alejandro IV en los años 1254-55. El 25 de septiembre de 1940 fue reinstaurada por Su Santidad Pío XII y desde el año 1970 se convirtió en la Universidad del Episcopado Español. Datos tomados del siguiente folleto: Secretaría General, Universidad Pontificia de Salamanca, Compañía 1, Salamanca, España, Salamanca: Imprenta Kadmos, 1978. (AVAG).

de la fe en Dios desde la perspectiva liberadora, es decir la correspondencia a Dios en un camino de seguimiento y obediencia histórica a través de la práctica del amor, la justicia y la anti-idolatría. El cuarto y último capítulo es un juicio valorativo donde se sitúan los contenidos fundamentales de la visión teológica de la Teología Latinoamericana de Liberación y se precisan el porqué de sus afirmaciones de Dios como “Dios de los pobres”, de sus valores, alcances y límites.<sup>93</sup>



Victorio con sus hijos Mónica y Martín

Victorio, María Eugenia, Mónica y Martín regresaron a Costa Rica el lunes 4 de julio de 1983. Las tierras de Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz, del Quijote de la Mancha, de Pablo Picasso, la dorada Salamanca de Fray Luis de León, Miguel de Unamuno y Xabier Pikaza habían quedado atrás, y el mapa de Centroamérica se hizo otra vez cercano cuando sus pies tocaron nuevamente el suelo de su país natal Costa Rica. Era un tiempo difícil en que la oposición armada

---

<sup>93</sup> Véase: Victorio Araya, *EL Dios de los pobres*, San José: DEI-SEBILA, 1983.

nicaragüense alentada por el gobierno de los Estados Unidos utilizaba las líneas fronterizas de Costa Rica y Honduras para atacar al gobierno popular de Nicaragua. En este contexto es que podemos entender por qué Victorio dedicó la publicación de su tesis al pastor Noel Vargas Castro,<sup>94</sup> quien fue cruelmente asesinado por la “contrarrevolución” en Pantasma, al norte de Nicaragua el 19 de octubre de 1983. El aporte teológico de Victorio en sus reflexiones sobre el Dios de los pobres en instituciones educativas y de investigación como el SBL, la EECR y el DEI ha sido muy importante para profundizar desde una perspectiva bíblica y evangélica en esa opción amorosa de Dios. El significado de su teología debe analizarse en el contexto de las tensiones ideológicas de la década de los ochenta en Centroamérica, en el contexto de los conflictos en Centroamérica y el clima de la guerra fría. Fue en este tiempo cuando el SBL fue expulsado de la Alianza Evangélica Costarricense, por enseñar la teología de la liberación y el DEI fue allanado por el OIJ. La conflictividad bélica de Centroamérica en los años ochenta no llegará a su fin sino hasta la firma de los acuerdos de paz en 1992.

El mundo experimentó un cambio radical en 1989. El FSLN pierde las elecciones, cae el muro de Berlín, se desgrana el mundo socialista europeo, ocurre el asesinato de los Jesuitas en el Salvador, Panamá es invadido por el ejército de Estados Unidos, se empieza a hablar “del fin de la historia” y del ocaso de una utopías sociales, frente al “triumfo de la

---

<sup>94</sup>Noel Vargas Castro pastor y teólogo nicaragüense, que murió defendiendo el pueblo de Pantasma ante el ataque de 300 soldados de la contrarrevolución nicaragüense, quienes asesinaron 46 personas y destruyeron el pueblo. Fue estudiante del SBL y obtuvo su Bachillerato en Teología en 1980. Su tesis de grado fue la siguiente: *Hacia una cristología evangélica desde el amanecer del pueblo*, Tesina de Bachillerato en Teología, San José: SBL, 1980. (Biblioteca del SBL-UBL).

economía del mercado” y la cultura del desencanto y la desesperanza. En medio de las sombras del camino, de la oscura noche para la fe en el Dios de los pobres, de la muerte de amigos, del dolor y las pérdidas que implica un divorcio, es que va a emerger del corazón y la pluma de Victorio una nueva reflexión bíblico-teológica de la rica simbólica de la luz, enriquecida existencialmente por su opción por ser un artesano de las velas: un teólogo que hace velas. Etapa del camino que será enriquecida por un pensamiento anónimo llena de fe y sabiduría: *Es mejor encender una vela que maldecir la oscuridad.*

#### **4. Praxis pastoral y relecturas bíblico-teológica de Victorio Araya desde una teología de la luz (1989-2008)**

Luego de vivir un año en Canadá, Victorio regresa a Costa Rica en septiembre de 1989. Después de este viaje, en razón de circunstancias personales y familiares, inicia en su camino la etapa de la teología de la luz en continuidad teológica con la etapa anterior. No se trata de una ruptura, sino de una profundización. Bien lo ha señalado Gustavo Gutiérrez “nuestro método teológico es nuestra espiritualidad”.

Un antiguo refrán cargado de sabiduría popular nos dice “que el nuevo día siempre se inicia en medio de la noche”. Pensando en este refrán, un atardecer, cuando Victorio meditaba acompañado por la tenue luz de una vela, la luz del Espíritu de Dios lo inspiró y escribió este poema, aún inédito:



**Llama que me llama**<sup>95</sup>

Durante largo tiempo la tuve ante mis ojos.  
Y al MIRARLA  
me fascinaba su CUERPO ILUMINADO.  
Siempre en callado movimiento,  
sobre la cima de mi vela encendida.

Disfrutaba silencioso en mi penumbra  
el vivo resplandor de tu pequeña luz,  
revestida con el color de las naranjas.

La noche se prolongó y tuve tiempo para reflexionar.

Me inspiras.  
Con tu energía desplegada en luz,  
libre,  
en verticalidad frágil,  
enderezándote valiente  
cuando el viento  
al perturbarte  
buscaba apagarte.

Me mueves con tu LUZ,  
en ritmo ascensional,  
a colmar MI SED DE LUZ  
en apertura agradecida,  
ante el MISTERIO INEFABLE  
la Luz de toda luz

Y cuando al fin  
llegó el momento de decirnos adiós,  
distante o apagada,  
me acompaña tu luz  
que ha dejado huella  
en la hondura de mi corazón.  
por ti ILUMINADO.

---

<sup>95</sup> Poema inédito, cedido por Victorio Araya al autor para este artículo.

Fue así como empezó a brotar una nueva esperanza, un nuevo sentido de vivir, un nuevo espacio para teologizar desde la profundidad de su corazón. La experiencia de Victorio nos recuerda a Moisés frente a la zarza ardiente, cuando, en medio de todas sus experiencias dolorosas, de todas las sombras de su pasado, de la sequedad y la soledad del desierto, Dios lo llama para cumplir una misión. Esa sería su posterior confesión: “Tenía yo que pasar por el valle oscuro para poder descubrir la luz de Dios.” Así empezó a revelarse en Victorio una nueva fase desconocida, que una vez la profesora Irene Foulkes matizó así: “¿ Dónde estaba escondido en ti este candelero? ... ¿Dónde tenías escondido el don de candelero?”<sup>96</sup>

En medio del dolor que provocó la muerte de los Jesuitas,<sup>97</sup> los años noventa representaron nuevos retos en el quehacer teológico. La experiencia de la luz Victorio la transformó también en el arte de hacer candelas. La TL ha encontrado nuevos senderos hermenéuticos para enfrentar a los nuevos desafíos de la vida. Victorio ha estado continuamente presente en los seminarios integrados que introdujo el SBL a partir de los inicios de los años noventa como nueva modalidad pedagógica, cuando se fusionaron los programas de residencia y distancia del SBL. Ya fuese a través de los talleres manuales para hacer candelas, o sus meditaciones bíblico-teológicas sobre la luz, Victorio ha acompañado los seminarios integrados que han incluido los importantes temas

---

<sup>96</sup> Entrevista grabada del autor a Victorio Araya, Cedros de Montes de Oca, San José, Costa Rica, jueves 27 de marzo del 2008.

<sup>97</sup> Victorio Araya conoció a Ignacio Ellacuría, -uno de los jesuitas asesinados- en Costa Rica, luego se volvió a encontrar con él, cuando éste visitó la Universidad de Salamanca para hablar del pensamiento filosófico de Javier Zubiri y hacer trabajo de solidaridad para El Salvador. En esa ocasión Ignacio Ellacuría, a solicitud de Javier Pikaza, leyó la investigación doctoral de Victorio y este le manifestó su complacencia con el buen trabajo de la misma. Entrevista grabada del autor a Victorio Araya, Cedros de Montes de Oca, San José, Costa Rica, jueves 27 de marzo del 2008.

de Fe Cristiana y Conquista, el Jubileo Bíblico, la eco-teología, los niños/as y trabajadores de la calle, la Pentecos-talidad de la Iglesia, la violencia, el silencio de Dios, ¿cómo hablar de Dios después del Mitch?, el diálogo interreligioso, las migraciones, la gracia en medio de un mundo de desgracia, el tema del agua y la educación teológica en la era mediática.<sup>98</sup> Según el testimonio de Victorio, es que en los años noventa, aunque se habló de la derrota electoral del gobierno de Nicaragua, del fin de la historia, de la caída del muro de Berlín, del naufragio de la TL; se pudo discernir el principio de Gustavo Gutiérrez: “lo que nos preocupa, no es tanto la muerte de las teologías, sino la muerte de los pobres, que sigue siendo real.” Y fue la luz admirable de Dios la que se vertió, para que en estos años de oscuridad y penumbras se pudiera conservar la fe, la esperanza y el amor, como lo dice la oración trinitaria compuesta por Victorio en 1999:

#### Oración<sup>99</sup>

“Luz admirable” de Dios  
Padre de la luz.  
Alumbra nuestra oscuridad  
Porque eres por siempre  
Nuestra luz y salvación

Luz de Cristo, “Luz del Mundo”  
Alumbra nuestro camino  
Para que  
Podamos seguirte y servirte  
Y así andar en la luz de la vida.

Luz del Santo Espíritu  
Luz de tu luz  
Renúevanos  
Ilumínanos en nuestros corazones  
La fe, la esperanza y el amor.

Amén

<sup>98</sup> Victorio Araya, “La teología de la vida y la vida de la teología”, en *Vida y Pensamiento*, Número 27, 2 (2007) 9-20.

<sup>99</sup> Victorio Araya, “Las velas: símbolo de luz y fe”, en *Signos de Vida*, (1999) 31.

Ya fuese en su práctica docente en el SBL, en la EECR, en las iglesias o en los barrios, Victorio ha compartido el don de hacer velas, con deliciosos olores y variadas formas, colores y tamaños. Hacer una vela es la experiencia gratificante del arte, cuyos pasos a la vez van permitiendo a todas y todos los participantes descubrir al Dios de la luz, cuya luz creciente mengua la oscuridad de la noche.<sup>100</sup> Desde la afirmación del “Dios de los pobres”, Victorio ha vuelto a releer la Biblia para jalonear la utopía de la luz que en medio de las tinieblas tirit a lo lejos como estrellas. El símbolo de la luz aparece como tema fundamental en toda la historia de la salvación, emergiendo desde los relatos de la creación (Génesis) hasta los relatos de la consumación escatológica (Apocalipsis), donde la luz ilumina la nueva creación. El testimonio de Juan el evangelista habla de Dios como luz, luz que vino al mundo a través de Jesús de Nazareth, para hacer tangible la luz en la cual debemos caminar y celebrar a Jesús resucitado.

De la proclamación de esa gracia abundante de Dios, vertida en luces que han encendido nuestra oscuridad,<sup>101</sup> dan testimonio personas que han participado en los talleres con Victorio, como fue el caso de Ana Isabel Rodríguez: “Profesor, al enseñarnos a hacer una vela, nos ha recordado la importancia de la luz. Cierta día, como cualquier otro, vi que Dios estaba caminando por una calle oscura de mi barrio. Entonces le pregunté: “¿Señor, qué es eso que traes entre tus manos? –Me respondió: Es una vela. Le dije: ¿Tiene tanta importancia una vela encendida? – El Señor me respondió: “Es para que no olviden que la luz brilla en medio

---

<sup>100</sup> Victorio Araya, El Dios de la Luz: luz creciente, oscuridad menguante” en *Vida y Pensamiento*, Vol. 15, No.1 (1995) 57-71.

<sup>101</sup> Victorio Araya, “El Dios de toda gracia” en *Vida y Pensamiento*, Vol. 25, No.1 (2005) 99-114.

de la oscuridad. Por eso, *una luz encendida en medio de la oscuridad, por pequeña que sea, es una gran luz.*"<sup>102</sup>

Fue unido a esa experiencia personal con la luz creciente de Dios, que Victorio encontró una gran afinidad con su amigo y colega, Edwin Mora. Este último, quien por muchos años se ha encargado de organizar los espacios litúrgicos en la UBL, ha manifestado el trabajo conjunto con Victorio en la redacción y elaboración de los guiones litúrgicos. Hace ya diez años, es decir desde 1998, Edwin empezó a incursionar en el campo de la espiritualidad, a través de sus contactos con la Clínica de Control del Dolor y cuidados paliativos del Hospital Calderón Guardia. El propósito es acompañar espiritualmente a los pacientes terminales y a los parientes de estos a la hora de hacer el duelo. Victorio, junto con otras personas de la UBL, han demostrado gran sensibilidad para acompañar junto con Edwin Mora este servicio tan importante. Ha sido tal la fidelidad y el cariño con que Victorio ha acompañado estas liturgias ecuménicas, que es conocido en este medio como "el ministro de la luz". El fue quien creó y confeccionó, -en memoria de su padre, que falleció de cáncer-, el hermoso cirio que se utiliza para los actos litúrgicos que se celebran dos veces al año. Durante esta década Victorio ha sido el encargado de encender el cirio y de pronunciar unas palabras sobre la luz: "Al encender este Cirio, su luz nos recuerda la luz, que proviene de Dios. Que siempre tengamos presente que Dios es nuestra luz y Salvación"; seguidamente se aproximan voluntarias y encienden sus candelas menores del cirio mayor y proceden a encender las velas que al principio del culto fueron entregadas a los feligreses. Estos con sus velitas en la mano se dirigen al altar para entregar en forma simbólica a sus seres queridos a Dios. El altar queda encendido de muchas

---

<sup>102</sup> Testimonio de Ana Isabel Rodríguez, en: "Testimonios recogidos de los Talleres de velas ofrecidos por Victorio Araya, 1998-2001. (AVAG).





Impreso por el Programa de Publicaciones e Impresiones  
de la Universidad Nacional,  
en el mes de noviembre del 2008.

La edición consta de 500 ejemplares,  
en papel bond y cartulina barnizable.

Princeton Theological Seminary Libraries



1 1012 01388 1307





En el camino de la luz. Ensayos en homenaje a Victorio Araya es un esfuerzo de memoria colectiva. Un intento de dialogar con nuestro pasado y presente reciente, celebrarlo y ponderarlo. Es sobretodo una palabra agradecida hacia Victorio Araya Guillén, profesor, colega y amigo de quienes aquí escribèn. Este no es un libro que habla de teología sino un libro de ensayos en la teología.

El aporte teológico de Victorio es sobretodo haberse dejado afectar por la teología, estar en ella. Pero no sólo eso, Victorio también afectó y sedujo al quehacer teológico. Afectar y dejarse afectar. Así ha sido concebido este libro de ensayos.



**Escuela Ecuamérica de  
Ciencias de la Religión,  
Universidad Nacional**



**Universidad Bíblica  
Latinoamericana**